PATRICIO PEÑALVER GOMEZ

MARGENES DE PLATON

LA ESTRUCTURA DIALECTICA DEL DIALOGO Y LA IDEA DE EXTERIORIDAD

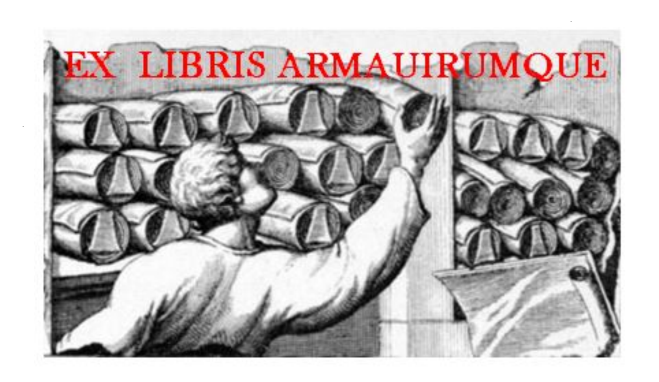


Secretariado de publicaciones e intercambio científico.
UNIVERSIDAD DE MURCIA

PATRICIO PEÑALVER GOMEZ

MARGENES DE PLATON

LA ESTRUCTURA DIALECTICA DEL DIALOGO Y LA IDEA DE EXTERIORIDAD



Murcia

1986



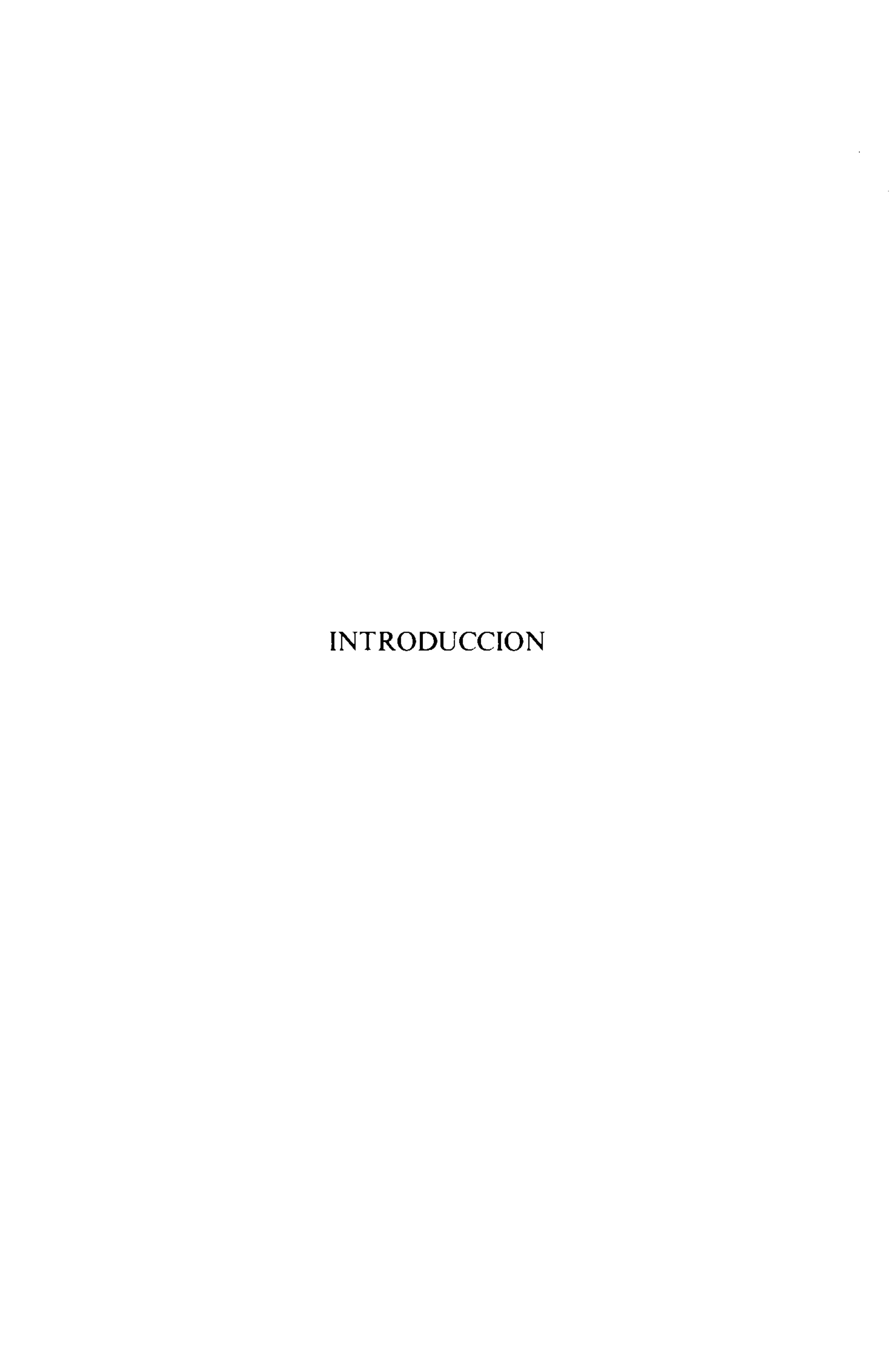
MARGENES DE PLATON

Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia

I.S.B.N.: 84-86031-93-1
Depósito Legal: MU-158-1986

Impreso en Sucesores de Nogués
Platería, 39. Murcia. 1986

A Remedios



INTRODUCCION

Entre la ingenuidad de continuar la filosofía y la simpleza de darla por terminada, entre el entusiasmo acrítico que cree poder recuperar los «problemas eternos» de la filosofía de su descenso al infierno del historicismo –perpetuando la fundamentación de las ciencias, y la invención de morales–, y el pseudo-criticismo perezoso, aparentemente «transgresor», que cree estar ya del otro lado de la tradición metafísica, y confunde así su trivial desorientación, en la que se complace, con la presunta lucidez de la llamada post-modernidad, una insituable posición, y sin destino y sin tarea claros, le queda, sin embargo, quizás, al pensamiento, en la medida al menos en que a éste le quede algún deseo y alguna fuerza para serlo verdaderamente. Ahora bien, el deseo y el poder de lucidez, de vigilancia crítica y de responsabilidad (pero ya, necesariamente, otra crítica que la del cristicismo, otra responsabilidad que la de la famosa razón práctica autónoma), la exigencia de «orientarse en el pensamiento», en el sentido kantiano, y no sólo de preguntarse «qué significa pensar», son irreductibles, mantienen toda su vigencia, si hay en él vida, y no sólo perpetuación de algunos hábitos. Pero, decimos, insituable, esa posición: el pensamiento «que se busca» no podría, no debería aspirar –por más que tentativamente busque precisarse, escribirse, darse a leer, producirse en efecto– a ocupar un espacio autónomo, ni siquiera a constituirlo en la construcción de lo que sólo sonámbulamente podría osar llamarse una «nueva filosofía»: es que aquel pensamiento no puede condensarse en un corpus independiente de enunciados,

un cuerpo o un organismo, una construcción doctrinal teórica consistente y completa, o completable. Necesitaría, por el contrario, más bien, adherirse a aquello de lo que, por otro lado, se separa –digamos, la metafísica, en su configuración y en su darse o tradición clásicas, lo que se ha llamado onto-teo-logía, o logocentrismo, el pensamiento de la representación y la reflexión, la época de la técnica–: adherirse o anexionarse, o mejor, internarse en lo que aquella tentativa de pensamiento tendría que delimitar como corpus ya insostenible –cuerpo en avanzado estado de muerte o de pérdida de identidad– mediante la puesta en evidencia de su infundamento, en el «crepúsculo de los ídolos». Pensamiento, pues, el que «se busca» (y de tantas maneras) esencialmente insituable: a no ser –ésta será nuestra «hipótesis»– entre líneas, entre las líneas de un texto o una multiplicidad indelimitable de textos por los que aquella filosofía insostenible ya, irremisiblemente pasada, pasa. Entre las líneas de un texto, que se transforma así, en su legarse en la historia, en el movimiento de su destino o de su destinación (siempre incierto de la llegada efectiva a su destinatario), y así, en su ser mismo o en su vida –si es que ésta no es otra cosa que su supervivencia precaria a lo largo de una tradición constantemente interrumpida, encadenada por equívocos; vida, pues, la de los textos clásicos, determinada por la diversa «exterioridad» que los porta y los deporta, a través del despliegue de las lenguas y de las épocas. «Entre las líneas»: se habrá, quizás, recordado, es el espacio literal que el Walter Benjamín de *La tarea del traductor* le asignaba a toda obra literaria como el lugar de su traducción virtual: esa *Aufgabe des Ubersetzers* que no puede estar lejos de la *Aufgabe des Denkens,* registrada y propuesta por Heidegger [1]. Cuando se trata de un texto que «corresponde a la verdad», a su traducción hay que atribuirle una confianza tan ilimitada que «forzosamente han de coincidir en ella sin la menor violencia la fidelidad (la literalidad, la *Wortlichkeit)* y la libertad, en forma de versión interlinear *(in Gestalt der Interlinearversion)* como coinciden en los textos mencionados el lenguaje y la revelación *(Offenbarung).*

[1] El fenómeno y el trabajo de la traducción, en su esencial «inseguridad», como un «saltar sobre un foso», obsesiona «La sentencia de Anaximandro», *in Holzwege,* Frankfurt, 1980, p. 325.

Pues todas las obras literarias conservan su traducción virtual entre las líneas *(zwischen den Zeilen)* cualquiera que sea su categoría»[2].

Ese anudarse al origen, pero sin borrar lo que ha tenido lugar entre el origen y nosotros que nos relaciona con el origen –ese respeto a la literalidad, a la *Wortlichkeit,* que es correlativo de la libertad ante la Revelación– ese acceso al sentido, pero a través de lo que lo introduce, –y lo dispersa, y lo distorsiona– en la historia, en el despliegue de las lenguas múltiples (¿se suele saber que no son veinte o treinta, que «en la actualidad se practican de cuatro a cinco mil lenguas», «sobrevivencia de otras, mucho más numerosas todavía, que fueron habladas en el pasado»? [3], ese tra-ducir no puede estar lejos de la tarea del pensamiento. En la época del máximo peligro –lo saben hasta los políticos convencionales–, en la época de la dominación devastadora y homogeneizadora de la técnica, acaso la espera podría demorarse en un ejercicio de traducción de los orígenes, que sondee las interioridades, la interlinealidad de algunos textos eminentes.

Entre las líneas; o en los márgenes, como lugares únicos, privilegiados, en que el trabajo de internarse en el cuerpo del texto y de explicarse con sus significaciones, puede producirse desde la extrema atención al «detalle» de sus signos: «asumiendo» –¿pero es esto una pérdida?– la imposibilidad de la representación de una filosofía como una totalidad, como un cierto conjunto centrado.

No está claro –y a esta no-claridad debe haberse llegado ya como a un cierto resultado, no es un «punto de partida» acrítico– qué puede ser el centro de una filosofía, de un pensamiento, de una obra. No está claro por más que la retórica usual del discurso histórico-filosófico recurre con facilidad a esa noción como a algo disponible y evidente. A pesar de su aparente inocencia, a pesar de su claridad –¿no es «lo más importante», sin más, aquello desde lo que se entiende, como desde un principio, lo demás de esa filosofía?– la idea de centro, y la secuencia de conceptos contrarios, complementarios, consecutivos que comporta (lo secundario, lo accesorio, lo derivado, lo marginal), funciona ya de hecho como elemento organizador de una determinada representación de lo que pasa en una filosofía en

[2] Trad. esp. *in Angelus novus,* Barcelona, 1971, p. 143.
[3] Cf. G. Steiner: *Después de Babel,* México, 1980, p. 71.

una obra, y de lo que pasa entre ésta y su recepción en la historia, o en su supervivencia tradicional. No en último lugar, este ensayo «sobre Platón» querría saber denunciar eficazmente, prácticamente, los efectos regresivos para el pensamiento de esa representación más o menos siempre dominante en la Historia de la Filosofía: acusar o poner en evidencia el cierre en que se bloquea el pensamiento cuando éste se rige, al dialogar con sus orígenes, por lo que la tradición ya trasmite como resultado o doctrina, inscribible en el Museo de la Academia, en la sucesión solemne de los sistemas. La tarea de pensar, por seguir con este reiterado motivo heideggeriano, tanto más en la época de la dominación científico-técnica, pasa por una relectura, por un saber volver a leer el texto de la metafísica. Y por lo pronto, por una fijación de ésta que la encadena, más de lo que su consciencia podría jamás admitir, –a diferencia de lo que «querría decir»–, al texto mismo y al proceso de la escritura: en ese tejido trama su idea, en ese tejido se ata y se enreda. La famosa «destrucción» de la historia de la ontología, violenta, necesariamente, a la filosofía, para que ésta se deje reconstruir en lo que la constituye, esto es, el olvido nada inocente de la «cuestión del ser», el olvido del «asunto mismo» o de la «cosa misma», de la finitud del ser-ahí y del ser (o su epocalidad): los «avances» de la filosofía, desde Platón a Hegel, sólo habrían sido posibles a costa de un múltiple y rico, activo olvido, de aquello que todavía en la época clásica griega, se adhería, pero empezaba ya a no entenderse, en unas pocas palabras: *alētheia, physis, einai.*

Ahora bien, la obra de Platón ofrece, en lo que se refiere a la organización interna de sus elementos (conceptuales, expresivos, prácticos), como en lo que concierne a su forma de legar a otros su *dictum* y su decir mismo, un caso absolutamente peculiar. Tiene que ver esa peculiaridad pero no se agota ahí, no se explica así, con el rasgo y con el rango de fundación de la filosofía que detenta esta obra: se trata de que la obra platónica incorpora al movimiento expresivo y conceptual de su filosofía la obsesión por lo que la rompe, la desarticula y la deshace desde fuera. Una obsesión por algo de lo que no se apropia, por algo que la economía conceptual de su pensamiento (sabe que) no interioriza: este «sistema» confiesa –lo veremos, en diversas instancias– que depende de su «exterioridad». Diga-

mos enseguida que esa dependencia respecto a la exterioridad, que quiebra así el sistema, se traduce, por más imperfectamente que sea, en el interior de la conceptualidad filosófica: es, en efecto, el desfase permanente y necesario entre el logos y el bien, o la idea. Este ensayo pretende «deducir» la filosofía platónica de ese desfase o de esa diferencia, imborrable e inquietante: a partir de la diferencia entre el hilo precario del logos –que necesariamente se rompe, en cada silencio, y que hay que volver a anudar, cuando se reanuda el diálogo, pero que deja ya –diría Levinas– nudos en el hilo, y, de otro lado, la «idea fija» o la obsesión, la idea del bien: idea que es otra entre las otras, primera entre impares, pero que en cualquier caso no rige como «principio», como concepto dominador y constructivo [4]. El bien –debiera ser evidente– no puede ser objeto de una teoría: a lo sumo, el nombre de una práctica crítica de fidelidad ante lo que no puede no elegirse. Aristóteles lo dijo con acaso más «salud», pero también con más candor: bueno es lo que el hombre busca [5]. Y en cuanto al hilo del logos, tiene, sin duda, un sentido metódico, es dialéctica (en lo que se va a insistir aquí de manera sistemática); pero no se rigidifica en «discurso del método», en «reglas para la dirección de la mente», porque ese logos ha de ser «inventivo», «heurístico» ante situaciones nuevas, y hasta imprevisibles, y porque se orienta a un fin que escapa al orden de lo que puede sedimentarse y atesorarse en un dicho, en una secuencia de filosofemas simplemente transmisibles.

La obra platónica se resiste, de una manera específica y activa, a su tematización representativa, a su traducción en un corpus doctrinal –con su psicología, su teoría del conocimiento, su ética, su política, su ontología y su teoría, su estética y su física. Tiene o se tiene en una idea, pero que es una «idea fija» o una obsesión por lo inapropiable; se deja orientar por un hilo conductor, pero el logos metódi-

---

[4] El carácter de no-principio, de no-dominador, el rasgo *anárquico* de la idea de bien, ha sido expuesto en todas las implicaciones de su relevancia en la probablemente más rigurosa tentativa contemporánea de pensar *«epekeina tes ousias»*; y que todavía no cabe «firmar», cerrar el texto platónico, a pesar del diagnóstico de Nietzsche: E. LEVINAS: *Autrement qu'etre ou au-delá de l'essence*, La Haya, 1974.

[5] Cf. H. G. GADAMER: *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1978, que, sin embargo, me parece, marca demasiado la continuidad, la derivabilidad de la problemática del bien, en Platón y en Aristóteles, no está, quizás, suficentemente atento a lo que hay «entre» uno y otro.

co, dialéctico, es discontínuo e inseguro. Se dirá que al menos tiene una fuente magistral («histórica» o construida), que toma impulso,y lo renueva, en el magisterio del maestro paradigmático en filosofía, Sócrates; pero la maestría de Sócrates se ejerce permanentemente, como se sabe, en la forma irónica y equívoca de un buscar en el interlocutor mismo de cada caso el maestro: al interlocutor de cada caso le pregunta Sócrates, desde un verdadero no-saber (no nos apresuremos a llamar ironía a un simple disimular el saber), como «discípulo», pues, para que aquél exponga la plenitud, quizás hinchada, de su *doxa,* y se deje así inquietar por una renovada exigencia de verdad, sin medida con la que creía detentar; a través de este interlocutor, Sócrates desplaza finalmente el magisterio a un tercero ausente, que hay que buscar entre los dos: el maestro no está, finalmente, en ninguna otra parte que en una susceptibilidad compartida a la verdad [6].

Se ha observado con frecuencia. La obra de Platón es irreductible a «platonismo». Hay aquí en juego algo más que la situación hermenéutica general de que toda interpretación propone un esquema al que escapa tal «detalle», tal filigrana de la expresión o de la conceptualidad. Es que los *Diálogos* mantienen una vigilancia crítica constante –que se expone, y al mismo tiempo se ejerce, precisamente mediante la forma misma «diálogo»–, frente a la conversión del pensamiento en doctrina [7]. Platón sólo adoctrina, sólo «enseña» en el sentido convencional, cuando recurre al mito, esto es, cuando expresamente relativiza la validez de su discurso, esto es, cuando desciende a una ilustración pedagógica. Una doctrina sí soporta, y en rigor exige, una ordenación expositiva y una construcción temática, que se articule en algún centro identificable, en algún principio de derivación. Sucede, sin embargo, que una preocupación visible de Platón es la de sustraerse a lo que él consideraba la peor degeneración, por ser la más equívoca, de una filosofía: su conversión en doctrina fijada o resultado, sin el aliento y la voz que la expone, cada vez, como si fuera la primera. El gran debate de Platón con la escritura, y de la es-

---

[6] Cf. *Laques,* 200 c-201 a.

[7] La denuncia de esa perversión doctrinal del pensamiento es el motivo axial del excursus filosófico de la *Carta VII.*

critura en Platón tiene ya, aquí, prescrito su lugar problemático esencial.

En la escritura, Platón denuncia y pone en evidencia la fragilidad esencial del lenguaje como tal: su permanente, y en rigor, irreductible tendencia a configurarse en representación falsamente autónoma, desligada del logos viviente que debería animar todo discurso. La escritura –habrá que volver a ello con una insistencia analítica, «psicoanalítica»– lleva al lenguaje al medio o al elemento de la pintura, es decir, a un silencio engañoso, a un silencio que parece que habla. Como la «zoografía» da por vivo lo que no son más que unos trazos en una superficie, la escritura ofrece, en principio, como discurso, sólo un simulacro, funcional exclusivamente, en apariencia, a efectos retóricos.

La única posibilidad de la filosofía, a partir del reconocimiento de esa situación en que se denuncia la insuficiencia de los códigos vigentes, y que proscribe el uso simple del lenguaje natural para la exposición de la verdad, será una elaborada estrategia en el elemento de expresión de esa filosofía, una incursión, arriesgada, en esa especie de guerra civil que es el lenguage [8]. Una lectura crítica del texto platónico tiene que reconstruir, por así decirlo, la distancia entre la literalidad de lo dicho o la seriedad opaca y el libre juego del decir, que hay que saber reconocer entre las palabras, entre las líneas, en los márgenes invisibles. El lenguaje indirecto, o la diferencia entre lo dicho y el decir, entre la expresión fijada y el aliento que la liga a su origen en el logos, pone, así, una resistencia de principio a la transmisión de doctrina. Más allá de su apariencia «empírica», esta obra, pensada como obra y no sólo como producto, no es ya delimitable en términos de un corpus de filosofemas, ni ofrece un bloque en el que localizar un presunto centro.

A no ser que más que el centro lo que se busque sea el «núcleo»; pero éste es inextricable, se sustrae a la interpretación directa como lo impensado, que es, decía Heidegger, el más alto don que puede dar un pensamiento.

Si la obra de Platón se presenta o se da, pues, con tales «peculiaridades» –lo que aquí no se ha hecho sino apuntar, pero lo que no se

---

[8] *Crátilo,* 438 d.

va a poner como un presupuesto, lo que será preciso mostrar en el detalle de un cierto recorrido a través del texto platónico–, el trabajo hermenéutico con los *Diálogos* solicita una insistencia menos en el «ilusorio centro» que en los imprecisos márgenes entre el adentro y el afuera de la filosofía platónica, entre la interioridad y la exterioridad, entre el sistema y su exceso. El exceso, o la hipérbole, en que el pensamiento platónico evoca lo que saca a todo pensamiento de su presunta autonomía, la diferencia abismal de lo *epekeina tes ousías,* se marca en algo más que en un indeterminado y desprestigiable impulso místico hacia lo que se llama, con facilidad sospechosa, lo «trascendente»: la diferencia que nos va a interesar se marca, y esa es su única posibilidad de expresión, en ciertos rasgos distintivos del logos dialéctico. Dicho muy rápidamente, en lo que se ha llamado (V. Goldschmidt, H. Gundert) «la estructura dialéctica del diálogo». El exceso de lo impensable –que hay que pensar– sobre lo pensado y sobre el pensamiento, deja una huella en el discurso que no escamotea la cuestión crítica de su condición de posibilidad: esa huella es la interrupción del discurso monológico ante lo otro y ante el otro, la lucidez autocrítica y el diálogo.

Así pues, la propuesta de este ensayo, de someter a examen, con una cierta sistematicidad, la eficacia especulativa de algunos momentos «marginales» en los *Diálogos,* la relevancia de lo que, jugando con un término que aparece con cierta insistencia en Platón, se ha llamado «suplemento parergonal» [9] será todo lo contrario de una perspectiva «externalista» o al margen de Platón. Se trataría en todo caso de intentar seguir, en algunos fragmentos, cómo encaja los golpes de afuera esta filosofía, su esencia traumática.

Murcia, Septiembre 1984

[9] Cf. J. Derrida: «Parergon» in *La verité en peinture,* París, 1978, pp. 44-94. También, *La carte postale,* París, 1980, p. 291. Este trabajo no podría pretender presentarse como «desconstrucción». Pero sí quisiera dejar ver su deuda, con la forma de lectura crítica que se ha conocido durante un tiempo con ese nombre– y que es, seguramente, la forma de lectura más potente hoy. Derrida ha puesto en evidencia, no sólo en explicaciones «metodológicas», hasta qué punto las lecturas «clásicas», «sistemáticas», «hermenéuticas» estaban determinadas mucho más a salvaguardar (resguardar) los textos que a abrirlos. Su ya imprescindible «La farmacia de Platón» in *La diseminación,* Madrid, 1975, ha sabido poner en escena esos «coups du dehors» que resuenan durante siglos en la historia del platonismo.

I

EL RITMO DE LA RAZON Y LA IDEA DE BIEN

El primer Nietzsche asignaba un valor paradigmático y conductor a la cultura de la Grecia Arcaica, y por cierto, con una pasión y un acento que no cabe comparar siquiera con los de la nostalgia romántica por la armonía clásica. Ahora bien, según «el más fino oído de Occidente» (como calificaba Lezama Lima el de Nietzsche), el rango superior y la fuerza modélica de aquella cultura habían consistido en la manera de hacer entrar la dimensión mítica, artística y onírica en el ámbito de la razón, la vida cotidiana y la vigilia: una razón interpelada (¿interferida?) por los mitos, una vida cotidiana salvada de la necesidad por la belleza, una diurna vigilia excitada por el sueño [10].

Según una idea muy generalizada, el platonismo habría sido el final de aquella época, o dicho más activamente, lo que acabó con aquella época [11]. Platón habría mantenido, por un lado, ante ciertos mitos «inofensivos», una relación respetuosamente tolerante, un «mandar a paseo» estas cuestiones dando fe a lo que se cree de ellas (*Fedro,* 229 ce); por otro lado, ante relatos míticos cuya significación teológica o ética puede afectar a la ordenación de la polis, instaura con claridad la necesidad de fundar la mitología (y así, controlarla, encadenarla) en la dialéctica (*Rep.* II, 379 a y ss., *Eutifrón,* 6 a). Expulsó, además, a los poetas, y en general, reclamó la necesidad de

---

[10] F. NIETZSCHE, *El libro del filósofo,* Madrid, 1974, pp. 98-99.
[11] M. HEIDEGGER, *La doctrina platónica de la verdad,* Santiago de Chile, 1953.

someter bajo el control de los gobernantes filósofos conocedores de lo bueno y lo conveniente, a toda la cohorte de músicos, «artistas» imitadores, hacedores de ilusiones (*Rep.* X, 595 a y ss.). Y en fin, de los habitantes de la caverna, justamente en tanto alejados de la claridad diurna, a pleno sol, del mundo verdadero, dirá que viven en un permanente estado de alucinación onírica, del que el filósofo «liberador» habrá de sacarles trabajosamente (*Rep.* VIII, 515 a y ss., *Teet.*, 157-158, 201 e).

Y sin embargo, el pensamiento platónico se deja interpelar e interferir por el mito, éste se insinúa a veces en el interior de su filosofía, condicionando su marcha de una manera que habrá que volver a precisar, reproduciendo en clave narrativa (pero ¿puede creerse que es sólo una ilustración simbólico-pedagógica?) elementos conceptuales de aquella (psicológicos, cosmológicos, incluso ontológicos), o bien mezclándose, aparentemente, en la marcha misma de la inquisición dialéctica (*Pol.* 268 d y ss.).

Y sin embargo, el diálogo filosófico platónico es una obra poética, la más alta creación de una cultura «musical» por la que Platón mantiene el mayor de los respetos (*Filebo,* 62 c, *Rep.*, 376 b, 402 a, *Leyes,* VII).

Y sin embargo, Sócrates se inclina respetuosamente sobre sus sueños como mensaje divino, quizás, que debe intentar descifrar puesto que puede referirse a su destino o su tarea (*Fedón,* 60 d) o invoca el mundo eidético, que vislumbra como lo que permite salir de la arbitrariedad de los nombres o la parcialidad de la experiencia, en términos de lo que «sueño a veces» (*Crátilo,* 439 c).

Que la razón platónica juega y negocia, de una determinada manera, con el mito, que lo incorpora y lo recrea, que su obra es ella misma una creación artística muy consciente de serlo, libre, como tal, del mundo de la necesidad (esto es, *scholé,* en el sentido que él mismo profundiza, *Teet.,* 172 y ss.); que, muy expresamente, involucra una reflexión sobre las condiciones (incluso «materiales») de una vida no sumida en la necesidad: de todo esto, en lo que sigue, se intentará precisar la significación que detenta en toda interpretación de Platón.

Se va a seguir ahora, a título de primera exploración introductoria, cómo y en qué medida puede encontrarse en esta filosofía, sin embargo hipercrítica y vigilante en cada uno de sus pasos, algo así como una «vigilia excitada por el sueño». Motivo inicial de un camino que nos llevará a una primera consideración de esta filosofía como una filosofía del logos (del ritmo de la razón), y de lo que mueve el logos, la idea de bien.

La diferencia entre el estado de despierto y el estado de soñador interviene en un momento decisivo de la construcción de la ciudad justa. Glaucón recuerda a Sócrates la exigencia asumida expresamente por éste, de afrontar la objeción de «utopismo» o la aparente irrealizabilidad de su proyecto político en curso: la cuestión, que había sido aplazada (458 b) «de si es posible que exista un tal régimen político, y hasta dónde lo es» (*Rep.* 471c). Asunto desconcertante o paradójico (*parádoxon logon*), que sobreviene al discurso de Socrates como una especie de «incursión repentina» (472 a) ante el que cabe una doble respuesta. Por lo pronto, la de que habrá que reconocer como legítimo un mero acercamiento –lo posible– al paradigma de ciudad buena construida en el discurso, imposible de realizar en su integridad perfecta: «Así, pues, no me fuerces a que te muestre la necesidad de que las cosas ocurran del mismo modo exactamente que las tratamos en nuestros discurso; pero si somos capaces de descubrir el modo de constituir una ciudad que se acerque máximamente a lo que queda dicho, confiesa que es posible la realización de aquello que pretendías» (*Rep.* 473 a). En segundo lugar, y aquí Platón da un paso a una estrategia más activa, hay un cambio parcial que permitiría cambiarlo todo políticamente, para «constituir una ciudad que se acerque máximamente a lo que queda dicho» (473a): «Creo que cambiando una sola cosa, podríamos mostrar que cambiaría todo; no es ella pequeña, ni fácil, pero sí posible» (473c). La propuesta no puede dejar de parecer risible –de hecho, al cabo de 25 siglos sigue produciendo una estúpida sonrisa–: que los filósofos reinen en las ciudades. Ahora bien, ante esta asignación escandalosa e inusitada de una alta resposabilidad política a los filósofos, la cuestión de quiénes son realmente éstos («quiénes», no sólo «qué») adquiere una importancia fundamental. Es aquí, precisamente, donde resulta perti-

nente la distinción anunciada entre el sueño y la vigilia, en un sentido tal que permite calificar de soñadores a los que viven en la opinión común y se creen despiertos, y llamar despiertos, en cambio, a quienes abren una quiebra en la cotidianidad, que inquieta ésta como un sueño o una pesadilla.

Mientras el concepto de filosofía se mantenga en una generalidad vaga tal, que se llame filósofo a todo el que se muestre dispuesto a gustar de toda clase de enseñanza, no habrá criterio claro para seleccionar a los verdaderos filósofos, los capaces de soportar la responsabilidad de conducir la ciudad. Pero es claro que sería muy extraño llamar filósofos a los «aficionados a espectáculos» *(philotheámones),* o a los «aficionados a oir» *(philḗkooi)* «que no vendrían, ciertamente, por su voluntad, a estos discursos y entretenimientos nuestros, pero que, como si hubieran alquilado sus orejas, corren de un sitio a otro para oir todos los coros de las fiestas dionisias, sin dejarse ninguna atrás, sea de ciudad o de aldea» (474d). Y también sería absurdo llamar filósofos a los aficionados a las artes o a las técnicas, y a los hombres prácticos (476b). El criterio, enunciado simplemente, está en que si el filósofo es aficionado al espectáculo, es sólo al de la verdad (475e). Pero la verdad no se deja ver directamente, puesto que cada cosa (lo justo o lo injusto, lo bueno o lo malo, lo bello o lo feo; todas las ideas) se muestra envuelta en una mezcla con las demás cosas, y con los cuerpos y las acciones, y así, transparece sólo en medio de una múltiple fantasmagoría. Glaucón conviene fácilmente en que lo hermoso es algo distinto de lo feo, y que cada uno de ellos es una cosa: «Y lo mismo podría decirse de lo justo y lo injusto, y de lo bueno y lo malo y de todas las ideas: que cada cual es algo distinto, pero que por su mezcla con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, se muestra cada una con multitud de apariencias *(pantachou phantazómena polla phaínesthai hékaston)»* (476a). Para no perderse en ese medio –y la orientación a la verdad ha pasado a ser decisiva en la tarea política del filósofo–, el filósofo habrá de estar más despierto que los que aparentemente despiertos deambulan a través de ese elemento de mezcla (de confusión) que constituye el ámbito de la opinión común. Hace falta estar muy despierto para poder soñar en la idea, en la naturaleza de cada cosa. Identificar lo

propio o lo específico de cada cosa supone una intensificación de la vigilancia o de la vigilia, para atender a lo que diferencia cada cosa en su idea, en su constitución específica, de las demás ideas, y del cuerpo en que confusamente se inscribe, y de las acciones que lejanamente la imitan. Sueñan, pues, aunque aparentemente despiertos, quienes confunden en esa mezcla de ideas, cuerpos y acciones aquello a lo que se parece algo con aquello que se le parece, la naturaleza de lo bello mismo, por ejemplo, y las voces, colores y formas con que se imita lo bello mismo.

«El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz, tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja? Yo, por lo menos –replicó–, diría que está soñando el que eso hace. ¿Y qué? ¿El que, al contrario que éstos, entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan, ni a esto por aquellas, te parece que este tal vive en vela o en sueño?» (476cd).

Es el mismo mundo, pues, donde se mueven el filósofo y el que sólo tiene opiniones: pero éste se mueve en la ignorada oscuridad y confusión del mundo real con la seguridad sonámbula del que no distingue, mientras que el filósofo requiere un suplemento de luz o de lucidez ante esa oscuridad que se le ha revelado como tal en su susceptibilidad ante las distinciones entre las ideas. Es en esa oscuridad habitada por sonámbulos, eventualmente violentos defensores de sus certidumbres, donde el filósofo habrá de ejercer activamente su estado de despierto. En efecto, la seducción por el orden de las ideas como orden divino en el que fijarse, y así quedar fijados, inmóviles en la contemplación, sería una infidelidad a la vocación filosófica de la vigilia, de estar despiertos en este mundo: sería sustituir un sueño por otro sueño. Platón es muy explícitamente declarativo frente a la filosofía como mera contemplación de otro mundo: es «labor de los fundadores» de la ciudad ideal en curso de construcción racional, el

no permitir a las mejores naturalezas, capaces de ver el bien, «que se queden allí, y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan» (519cd). El sueño de la idea, si lo es de la idea en el horizonte del bien, no hipnotiza o fascina al soñador, sino que excita y dinamiza su logos.

En alguna coyuntura del texto platónico (*Crátilo,* 439c) llega a patentizarse en la superficie del significado el núcleo de lo que proponemos ahora: que el ejercicio de la lucidez ante la verdad pasa por una excitación de la tranquila y nivelada vida diurna (la arbitrariedad y la ambivalencia de los nombres, por ejemplo, en el ámbito de una relación irresponsable con el lenguaje) por el estímulo de un sueño de lo «en sí misma» de cada cosa. Más allá de la inmediatez de esta «metáfora» de un sueño que despierta al soñador, lo cierto es que Platón recurre a procedimientos diversos para poner al «sujeto» de la filosofía ante su tarea, pero que asumen, todos ellos, la exigencia de salir fuera del orden de las representaciones dominantes: la verdad es «exterior», golpea como algo extraño la presunta «economía» interna del alma. El paso célebre del *Teeteto* (172d y ss) sobre el sabio en calma, desinteresado de todo negocio propio, en la *scholé* que le mueve a sondear las profundidades de la tierra y el cielo, y a examinar cada cosa en detalle y en conjunto, y que llega a dudar si él mismo es un hombre o un animal, es más que el homenaje circunstancial de Platón a Tales, como figura representativa de una sabiduría arcaica y perdida, en el trance ridículo de caer en un pozo y de tener que recibir lecciones de una esclava tracia. Lo que moviliza el logos, y hace que éste se oriente a la dialéctica, o mejor, a través de la dialéctica, está en las «extrañas comunicaciones» *(átopoi hermeneiai) (Rep.* 524b), que llegan al alma cuando ésta se encuentra con paradojas, quiebras, contradicciones. Sócrates despierta la razón de su interlocutor asediándolo con cuestiones que sumen a éste en un estado de obnubilación, de vértigo, de mareo (*Eutifrón,* 11ce, *Menón* 80ab). Lo que hay que ver es cómo esa interrupción de la economía del alma de la ciudad bajo el régimen de la opinión, ese trauma que significa la apelación a la susceptibilidad ante lo que es verdaderamente para el que descansa en la opinión común, no es un abandono, todo lo contrario, de la razón y la exigencia crítica.

Lo que hay que ver es que la filosofía platónica es una filosofía del logos. ¿Se osará decir, incluso, que lo es en mayor medida que una «filosofía de la idea»? En cualquier caso quisiéramos ser capaces de sugerir el problema o la duda ante esta alternativa hermenéutica.

El sueño de la idea saca del sueño común, y así, libera, en todos los sentidos, al logos. Lo libera, por lo pronto, de las necesidades de la pragmática cotidiana (*Teeteto,* 175e-176a, *Fedro,* 273e), pero más profundamente, lo libera de toda dependencia, de toda ligadura temática. En efecto, el sentido del ejercicio del logos no es el logro de una determinada definición o de un elemento doctrinal; es más bien la elevación del logos a una metódica general que le permita al alma ser «más dialéctica en todas las cosas» (*Pol.,* 285d). *El Político* es en gran parte un encadenamiento admirable de excursus y rodeos, de desviaciones a través de paradigmas o ejemplos (el pastoreo en la época de Cronos y de Zeus, el arte de tejer, el arte de las letras) que aplazan hasta más allá de la mitad del diálogo el tratamiento propiamente dicho del político (287a). En realidad, no es sólo y no es tanto que el reconocimiento del arte político requiera una larga introducción; es que la razón de la búsqueda del político, como la de cualquier otra cosa, no está en el concreto tema mismo de que se trate en cada caso, sino en las posibilidades que depara a la razón para que ésta sea capaz de dar explicación en relación a todos los temas: «¿Y qué diremos ahora de nuestra búsqueda en torno al político? ¿La hemos propuesto más bien por él mismo o por hacernos mejores dialécticos en toda clase de cuestiones *(peri panta dialektikōterois)?»* *(Pol.,* 285d).

A esta justificación del discurso indirecto, o del camino del razonamiento en forma de rodeos y disgresiones *(tas en kyklō periodous,* 286e), llega el Extranjero que dirige este diálogo, tras un recorrido o discurso largo (*makrología,* 286b) en que se ha experimentado el aplazamiento de la cuestión propuesta inicialmente (la esencia del político), e incluso la necesidad de retroceder al punto de partida tras ensayar vías no resolutorias (268d, 275c).

En un cierto momento de la disgresión múltiple (el mito sobre las épocas de Cronos y Zeus, el paradigma de la lectura y la escritura, el paradigma del arte de tejer), el filósofo de Elea se considera

obligado a responder formalmente a una ojeción «metodológica» previsible: la que vendría de un sentimiento de impaciencia ante este contínuo andar dando vueltas *(periḗlthomen en kyklō,* 283b). Se impone, pues, la exigencia de un nuevo razonamiento –nuevo aplazamiento o desplazamiento, un nuevo diferir el asunto propiamente dicho del político–, que plantea «en su conjunto», sistemáticamente, la cuestión del «exceso y el defecto» *(hyperbolé, élleipsis)* en el desarrollo de las conversaciones de este tipo, e.e., en los diálogos filosóficos: «Pues bien, consideremos, primero, en su conjunto, el exceso y el defecto, para así encomiar o vituperar razonablemente en cada ocasión las exposiciones demasiado prolijas –o por el contrario, las demasiado breves– que surjan en diálogos de este tipo» (283c).

Se diría que la necesidad interna de la secuencia de discursos «marginales», disgresivos, «parergonales», ha sido la de dar ocasión para esa reflexión de conjunto que se anuncia aquí, para este otro discurso que se añade a los anteriores y que concierne a toda búsqueda mediante razonamientos filosóficos («Y bien, después de este discurso, recojamos otro que atañe igual a lo que inquirimos que a cualquier otra discusión que surja en esta clase de conversaciones», 285c). En efecto, retrospectivamente, a partir de esta insistencia marcada en la cuestión metódica de cómo articular la temática y la extensión de las exposiciones filosóficas, la lectura así orientada puede encontrar toda una serie de consideraciones anticipatorias de este problema, que el Extranjero de Elea ha ido diseminando hasta ese momento del diálogo. La cuestión del método es aquí, ante todo, la cuestión del *ritmo del discurso,* una cuestión de medida de los pasos de la marcha del razonamiento. Con que el género humano –dice Platón con una sutileza irónica y espléndida– sea «el más solemne» y el «más despreocupado», el más dispuesto a la vida según la gracia *(pros ton eucherē bíon)* tiene que ver el fundamento físico de su lentitud, el ser un animal de dos pies que no puede competir en la carrera con los cuadrípedos (266bd). El «programa de la investigación» del diálogo había delimitado inicialmente su objeto con toda claridad: se trataba de descubrir el camino del político, marcar a éste con una impronta o con una forma, con una idea, única, propia *(idéan episphragísasthai)* que lo diferencia de los demás tipos humanos, dentro de los que tienen que ver con la ciencia (258c).

En el proceso de la división, que debe ir progresivamente acercándose a la especie buscada, Sócrates el joven comete un error: divide el concepto «cuidado colectivo de vivientes» en «crianza de hombres» y «crianza de bestias». Este error procede de una voluntad de anticipación, o de aceleramiento del discurso. Es lo que advierte expresamene el Extranjero: «No vayamos a separar una pequeña porción sola, ante un conjunto vasto y numeroso, ni prescindamos tampoco de su especie. Por el contrario, la parte ha de tener también su especie en sí *(to meros hama eidos)*. Por supuesto que lo más lucido *(kálliston)* es aislar enseguida del resto el objeto de nuestra búsqueda, si ello se justifica, como hiciste tú poco antes, cuando, creyendo tener tu división, aceleraste el razonamiento, al ver que iba camino de los hombres. Pero la verdad está, querido, en que desmenuzar *(leptourgein)* no es sistema seguro, sino que más seguro es ir cortando por mitades, y así daremos mejor con especies. He aquí, lo que interesa sobre todo a la marcha de nuestras investigaciones» (262b).

Platón denuncia el antropocentrismo implícito en esa división de los seres vivos en hombres y bestias, comparándolo con el etnocentrismo de los griegos, que no dividen el género humano por la mitad, es decir, por ejemplo, entre varones y hembras, sino en griegos y bárbaros (262de). Pero llama la atención especialmente sobre el efecto contraproducente del apresurarse a llegar enseguida al objetivo. No nos apresuremos por llegar pronto a los dominios de la política. «Por culpa de esto», por esta precipitación hacia la meta de nuestra búsqueda, nos ha sucedido ahora que «no dividiendo bien y con calma, llegamos con mayor retraso al fin propuesto» (264b).

Un poco más adelante, vuelve a plantearse expresamente la cuestión del ritmo de la inquisición. Se ha creído localizar la política dentro del arte de apacentar a los vivientes que andan a pie. Pero para determinar la parte de ese arte que corresponde a la política, se ofrecen inmediatamente dos caminos, uno corto y otro largo: «Y bien, con relación a esa misma parte a que tiende nuestro discurso, me parece notar que hacia ella conducen dos caminos: uno, más rápido, que divide oponiendo una parte pequeña a una grande; el otro, de acuerdo con lo que antes decíamos, de que conviene cortar por mitades en lo posible, si bien se acomoda mejor a esta norma, resul-

ta, no obstante, más largo. Podemos, en todo caso, dirigirnos por aquel de los dos que más nos convenga» (265a). Ante esta aparente alternativa, la respuesta de los dos dialogantes es: que hay que seguir los dos caminos, uno tras otro. Y empezando por el camino más largo, «puesto que aún estamos bastante frescos, más fácilmente lo recorreremos» (265b). Tras los dos discursos, el joven Sócrates cree que ha quedado liquidada la deuda contraida, la promesa del Extranjero de aclarar la esencia del político, entendiendo que el discurso primero sirvió como pago, y el discurso segundo, el camino corto, o la disgresión *(ektropé)* se añadió en concepto de intereses (267a). (Cuando, en el libro VI de *La República*, Sócrates se sustrae a una tematización directa del bien, o de lo bueno en sí, como «demasiado elevado» para el impulso que mueve la conversación en ese momento, y propone entonces hablar de lo que parece ser «hijo del bien», Glaucón, lo cita para que en otra ocasión pague su «deuda» con la descripción del padre; a lo que contesta Sócrates: «Ojalá pudiera yo pagarla y vosotros percibirla entera en vez de contentaros, como ahora, con los intereses», (507a)). Pero el Extranjero reconoce «honestamente» que la cuestión propuesta no ha sido tratada suficientemente. El conductor del diálogo tiene que hacer intervenir su mayor experiencia para marcar concretamente esa insuficiencia, o mejor, la deficiencia, la «elipse», del resultado de aquellos dos discursos. Por los dos caminos se ha llegado al político como pastor que apacienta hombres. Queda que los hombres no se ponen de acuerdo en qué tipo de hombre es ese pastor: más bien encuentran que todos los oficios (agricultores, comerciantes, gimnastas, médicos, ...) contribuyen al cuidado del hombre, y reclaman, por eso, su derecho a la dirección política (267e-268e). Aquella definición del político era, pues, incompleta, sólo un cierto esbozo o diseño *(schēma)*. De manera que tras los dos discursos, el largo y el breve, a los que por otra parte se había llegado después de un retroceso de los dialogantes para rectificar el error producido por la prisa de precipitarse sobre la cosa misma, es necesario ahora avanzar «por otro camino», arrancando de nuevo a partir de «otro comienzo» *(ex allēs archēs,* 268d).

No nos detenemos aquí en el mito admirable de la alternativa de los reinados o edades de Cronos y Zeus; en este momento, nos inte-

resa subrayar su contribución a la reflexión platónica sobre el ritmo del discurso filosófico. De este mito cabe servirse en el sentido de que da la clave de dos fallos de la exposición anterior: el error «más importante» de confundir el gobierno divino del mundo con la dirección humana de la polis, y el error, comparativamente menor, de dejar indeterminado el modo en que el político es el jefe de la ciudad, dando ocasión a confundir al rey con el tirano (267e). Pues bien, con el suplemento de esta enseñanza que proporciona el mito, de nuevo el Joven Socrates se apresura a dar por terminada la demostración: «Y a fe, extranjero, que parece que así nos quedará perfecta la exposición *(teleōs apódeixis)* sobre el político» (277a). De nuevo, el Extranjero critica esa confianza y de nuevo la vincula a una mala medida en el ritmo del discurso, a un apresuramiento que repercute de hecho en un retraso: «Lo cierto es que si nos guiamos por mi opinión, parece que aún no está acabada la figura de nuestro rey, sino que a manera de escultores, que a veces se dan prisa fuera de ocasión, y por recargar más y más de lo debido, retrasan cada una de sus obras, también ahora nosotros, con el fin de mostrar con rapidez y grandiosidad el error de la precedente exposición. Y figurándonos que era digno del rey componerle grandes paradigmas, al tomar sobre nosotros una formidable masa de mito, nos hemos visto obligados a utilizar una parte de él mayor de lo necesario; por ello, hemos hecho demasiado larga la exposición, y no dimos fin al mito por completo, sino que nuestro discurso, como si se tratase de un cuadro, da la impresión de que está suficientemente diseñado en su contorno exterior, pero no ha recibido todavía lo que pudiéramos llamar el realce que prestan los matices y el combinado de los colores. Más que el dibujo o cualquier otro arte manual, son la expresión y el lenguaje *(lexei kai logō)* los medios apropiados para exponer todo objeto viviente a quienes sean capaces de seguirlos; para los demás es preciso recurrir a las artes manuales» (277a-c).

El error en el uso filosófico del mito –para mostrar el error de la exposición precedente, bajo la idea del político pastor de hombres– proviene inmediatamente de esa prisa, semejante a la de los malos escultores que recargan su obra sin un plan claro, o la de los pintores que dejan inacabados sus cuadros, sin la claridad *(enárgeia)* que

proporcionan los colores. Pero ese apresuramiento por terminar está, además, en este caso, condicionado por el carácter mismo del mito. Puesto que éste compone «grandes paradigmas», grandiosas comparaciones entre el político humano y el gobierno divino del universo, la interpretación instrumental del mito se condujo directamente a mostrar el error anterior «con rapidez y grandiosidad». Del carácter grandioso, maravilloso del mito, surgió la «necesidad» o la tendencia a «utilizar una parte de él mayor de la necesaria». La explicación filosófica con el mito –o el uso filosófico, racional, del mito, para desvelar un fallo del razonamiento primero sobre el político– ha contaminado, pues, la filosofía misma con fragmentos excesivos de mito. Al no dar por terminado el mito, al no delimitar su ámbito de pertinencia para el discurso que nos interesa «hemos hecho demasiado larga la exposición». El mito como tal es una vía corta, un camino intuitivo, directo (aunque en cierto modo inofensivo, incapaz de dar con su objeto); pero el discurso filosófico que no articula con rigor su relación con el mito, corre el peligro de prolongarse indefinidamente, por dejar siempre imprecisos los límites o los rasgos del tema de la especulación. No aprendamos, pues, demasiado rápido del mito, no nos dejemos «orientar» por él, no nos dejemos impresionar con su grandiosidad admirable. Que Platón no ve en el excursus mítico como tal el inconveniente de una demora o de un atraso, se reconoce en que la pregunta del Joven Sócrates sobre el contenido de la insuficiencia en que todavía se mantiene la representación del político tras la aportación del mito es una pregunta para la que el Extranjero pide más tiempo. Para explicar aquel tema, como cualquier otro de cierta importancia, no es posible afrontarlo directamente: hace falta el uso de paradigmas. El paradigma del mito había sido, en parte al menos, inútil, y hasta desorientador, no, desde luego, por ser una paradigma (un ejemplo, una comparación, un modelo), sino por ser un paradigma grandioso, abrumador. «Difícil, es, admirable amigo, que sin utilizar paradigmas se exponga a satisfacción un asunto de acusadas proporciones» (277d). Es, de hecho, un paradigma «menor», una comparación desconcertante con un oficio manual –el arte de tejer– el que va a servir para mostrar la esencia del político, y por cierto, manteniendo su eficiencia esclarecedora hasta el mismo final del diálogo.

Tiene, todavía, que ver con nuestro asunto del ritmo del discurso filosófico, sobre la necesaria oblicuidad y sinuosidad de su recorrido, sobre su diferir su tema de cada caso, el que Platón se detenga de nuevo: tiene que explicar por qué la conducción al *eidos* –esto es, la filosofía– pasa por paradigmas, y tiene, así, que explicar qué es aquí «paradigma»: para lo que a su vez debe recurrir a otro paradigma. «Cada uno de nosotros en efecto, da la impresión como de que lo sabe todo en sueños, y luego vuelve a ignorarlo todo al despertarse (...). En forma bien extraña parece que acabo de suscitar lo que ocurre con la ciencia que hay en nosotros (...). Necesito, bendito mío, un paradigma para mi propio paradigma» (277d).

Para llegar a ver la naturaleza del paradigma en general *(holou paradeígmatos tēn physin)* Platón examina el funcionamiento metódico de un paradigma pequeño en un contexto particular (278e): el aprendizaje de la lectura. A partir de un cierto momento del aprendizaje de la lectura, los niños son capaces de distinguir cada una de las letras que componen las sílabas breves y sencillas, pero en cambio se equivocan en las sílabas más complicadas. En esta coyuntura, el método de la didáctica de la lectura debe ser el siguiente:

«Llevarlos, primero, a aquellos grupos donde interpretan rectamente esos mismos elementos; llegados allí, situarlos frente a lo que aún está por conocer, y haciéndolos cotejar unos con otros mostrarles la común semejanza de naturaleza que existe entre ambos, hasta que, lo que ellos interpretan con certeza se muestre en paralelo con todo lo que se desconoce, y una vez mostrado, termine siendo así un paradigma, y logre que cada uno del total de los elementos sea pronunciado exactamente en todas las sílabas, el distinto como distinto, el idéntico como idéntico siempre igual a sí mismo» (187ac) [12].

La génesis del paradigma está, pues, en la propuesta de un método que proyecta algo conocido claramente en algo desconocido o conocido confusamente, pero que alberga un elemento común que permite la comparación: «un paradigma se origina precisamente cuando un elemento de un ser, conservándose idéntico a sí mismo en otro

[12] Platón reitera, como se sabe, el valor de esclarecimiento de la dialéctica por la combinatoria de las letras; cf. *Filebo* 17c-18b, *Teeteto*, 206ab.

ser distinto, es conocido rectamente y reducido a su unidad en ambos, hace que uno y otro sean encerrados en una sola y verdadera noción» (278c).

La situación habitual de «nuestra alma» en relación a los elementos de todas las cosas, es como la del niño que ha empezado a familiarizarse con las letras, sin dominar todavía todas las «sílabas», y así, «a veces, se afirma estrechamente en la verdad en torno a cada uno de los elementos existentes en ciertos grupos, a veces, en cambio, vaga indecisa alrededor de todos los de otros; y asimismo juzga rectamente alguna de las combinaciones, y las desconoce en cambio, siendo las mismas, cuando las ve trasladadas a conjuntos mayores y más complicados» (278d).

Este nuevo rodeo sobre la función del paradigma «en general» para justificar el uso que se va a hacer del «paradigma menor» (el arte de tejer) para explicar la «idea mayor» *(mégiston eidos)* del rey o el político, confirma al mismo tiempo, prácticamente, que el ritmo del discurso filosófico se determina en virtud de su implantación en el alma y de su vocación de conocimiento total, y no en virtud del tema que moviliza en cada caso el discurso. La reunión en que se cruzan discursos filosóficos no puede ser nunca una en que el que sabe enseña al que no sabe; sino una en que alguien más despierto apela a lo que el otro apenas vislumbra en sueños, para que se despierte. O mejor, se trata de una situación en que el conductor del diálogo sabe despertar al que sueña, de tal manera que éste sepa llevar lo que hasta entonces sólo había soñado, vislumbrado en un atisbo parcial y oscuro, al espacio de la vigilia: que se despierte a este mundo, comparándolo con lo que en él se oculta, iluminando su región oscura con un despertar más lúcido que el despertar habitual y perezoso al mundo de la cotidianidad y la necesidad: «Cada uno de nosotros, en efecto, da la impresión como de que lo sabe todo en sueños, y luego vuelve a ignorarlo todo al despertarse» (277d). Este despertar, cuidadosamente, al otro, que saca a éste de la hipnosis, pero que salva su sueño, exige la lentitud del paso por los paradigmas, y los paradigmas de los paradigmas: «procurando llegar ahora a la idea del rey, que es la mayor, a partir de otras menores, nos esforzamos por medio de paradigma en conocer metódicamente la naturaleza

del cuidado de las cosas de la polis, a fin de salir del sueño al estado de vigilia» (278e).

Pero es que, hasta en el interior de la exposición del arte de tejer, vuelve a ser digna de atención expresa la demora: «Bien, y entonces ¿por qué razón no respondimos al punto que el arte de tejer es el arte de entrelazar la trama con la urdimbre, sino que anduvimos dando vueltas *(periḗlthomen en kyklō)* en torno a ello, haciendo en vano un sinfín de distinciones» (283b). Se entiende, pues, que Platón tras su «discurso del método» sobre el paradigma como vía de acceso al eidos, ensaye una justificación, en cierto modo de rango más fundamental y crítico, sobre el ritmo de ese método, su brevedad o su largueza, su rapidez o su lentitud. De todo hay que dar razón; también de la economía o de la liberalidad para con el tiempo del discurso en que se dan razones.

Hay, pues, que examinar en su totalidad la cuestión del exceso y el defecto en el tiempo del discurso, la desmesura hiperbólica o la desmesura elíptica *(pasan tēn hyperbolēn kai tēn éleipsin)* (283c). Sobre lo que parece evidente que habrá que recurrir a la siempre cara a Platón *metrética,* al arte de medir en general [13]. Pero en este contexto el Extranjero ironiza ante cierta actitud de veneración abstracta ante la medida, muy generalizada entre los «hombres de genio», entre la gente ingeniosa: dicen éstos, como quien declara algo «sabio», profundo, que «el arte de medir abarca todo lo que se produce» (285a). No es que se ponga en duda la verdad de esta sentencia [14]. Pero así enunciada, es una verdad inútil, por simplemente genérica, a quienes no son capaces de investigar dividiendo según especies o ideas. A causa de su típica inatención al detalle, a causa de su anticipación generalizadora, no fijan el fundamento de la comunidad de cosas aparentemente diferentes, ni, por otra parte, dividen el conjunto siguiendo sus articulaciones reales. «Y así ocurre, en efecto: todo cuanto entra en los dominios del arte, participa en cierto modo

---

[13] Cf. *Filebo,* 65d-66a.

[14] En el contexto de las etapas de la formación del dialéctico Platón tiene ocasión de establecer su distanciamiento irónico respecto a un modo típico, asociado a la escuela pitagórica, de interesarse por la medida: la de los «torturadores de cuerdas» en su busca de la armonía de los sonidos, *Rep.* VII, 531bc.

de medida; mas ellos, por no estar habituados a realizar sus investigaciones dividiendo por especies *(kat'eidē)*, aunque esos elementos ofrecen tanta diferencia, los reunen al punto en un solo grupo, juzgándolos semejantes, y luego hacen con otros lo contrario, al no dividirlos por partes, cuando lo que se debe hacer es, tan pronto se descubra la comunidad de varios elementos, no cejar hasta haber visto en ella todas las diferencias que constituyan especies; y en cuanto a las semejanzas de toda índole que se descubran en muchedumbres de objetos, no es lícito desanimarse ni desentenderse, hasta que todos los puntos de contacto se hayan encerrado en un solo tipo de similitud y queden así envueltos en la esencia de algún género» (285ab).

Pues bien, los que elogian con «profundidad» pero sin rigor el arte de la medida, no hacen justicia a ésta: no ven, más concretamente, que ha de dividirse en dos géneros. La aproximación inmediata, «ingenua», a la cuestión de la medida –así, por ejemplo, la que se ha suscitado al evocar el Extranjero la objeción posible de un oyente ante el excursus excesivamente largo, en apariencia, por el paradigma del arte de tejer (283b)– cree poder reducir el problema a una cuantificación relativa, a una determinación de más o menos en la relación recíproca entre cosas del mismo género. Así, desde luego, sería muy fácil decir de un discurso, o de una argumentación –o de un desvío aparentemente marginal en el curso de una argumentación– que es excesivamente largo, esto es, comparándolo, simplemente, con uno más corto. Lo que pretende señalar Platón es que una representación genérica del arte de la medida tiende a situar ésta en un plano de simple reciprocidad entre magnitudes al margen de todo criterio «absoluto» en referencia a una justa medida; y con ello se hace ver la responsabilidad de aquella indistinción entre las dos formas del arte de medir en la imposibilidad de fundamentar todo arte. Medir, pues, se puede de dos maneras distintas: «por una parte, según la recíproca relación de los objetos en su magnitud y pequeñez; por otra, según la esencia necesaria de la producción *(kata tēn tēs genéseōs anagkaían ousían)*» (trad. parcialmente modificada) (283d). La metrética determina lo menor y lo mayor como relación recíproca; pero también determina «lo que excede de la medida natural o queda bajo ella, ya se trate de palabras, ya de obras» (283e),

esto es, digámoslo con claridad, discrimina lo bueno y lo malo. Si el arte de medir no pudiera ejercerse en esta última dirección, según una justeza natural intrínseca, no ya el arte de tejer o el arte de la política, sino en general todo arte, desaparecería.

«Si a la naturaleza de lo más grande no se le consiente relación alguna con ninguna otra cosa que no sea lo más pequeño, no será posible jamás su relación con la justa medida, ¿verdad? (...). ¿No es cierto que con esta afirmación destruiremos las artes mismas con todos sus productos, y por supuesto, también haremos desaparecer la política que ahora buscamos, así como el arte de tejer que hemos expuesto? Todas las artes de esa índole, creo yo, consideran el exceso o el defecto del justo medio *(to tou metríou pléon kai élatton),* no como inexistente sino como algo peligroso que procuran evitar, cuando se trata de sus producciones, y así es precisamente como, guardando la justa medida, terminan por realizar buenas y hermosas todas sus obras» (284ab).

Habíamos llegado a la cuestión de la medida como cuestión de la que dependía la preocupación, aparentemente secundaria, por un demorarse quizás excesivamente largo, en el ejemplo del arte de tejer, y, en general, por la demora o la precipitación, por el *circunloquio suplementario* o el *atajo deficitario,* «en diálogos de este tipo», esto es, en diálogos filosóficos. Pero el asunto del tiempo del discurso revela de repente toda su relevancia filosófica, a los ojos de Platón, cuando el Extranjero compara esta reflexión metodológica sobre la justa medida, previa a la búsqueda propiamente dicha del político, con la reflexión me-ontológica, la larga discusión sobre el no-ser, (Sof. 237ac) que se expuso como condición necesaria previa a la determinación del sofista:

«¿Entonces, lo mismo que en el Sofista forzamos el no-ser a que existiera, puesto que de esa forma se salvó nuestro argumento, de igual modo también ahora hemos de forzar a su vez al más y al menos *(to pléon kai élatton)* para que se hagan mensurables *(metrēta),* no sólo entre sí sino incluso en relación con el logro de la justa medida *(pros tēn tou metríou génesin)»* (284b).

No puede dejar de extrañar, en principio, la comparación de los dos problemas –el tiempo del discurso, por un lado, el poder decir

que el no ser es, por otro– desde el punto de vista de su importancia, o más exactamente, desde el punto de vista de su imprescindibilidad, su ineludibilidad, para una y otra inquisición sobre el político y el sofista. Pero Platón es aquí formalmente claro: no es posible dar un paso en la inquisición del político si «no se admite sin discusión la existencia del político»; y ésta depende de que se convenga en que hay un criterio intrínseco de justa medida en toda acción, incluida la acción que es hablar «en diálogos de este tipo». Todavía más: «Mayor es aún esta empresa –esto es, la de la medida según lo justo– que aquella –esto es, la del no-ser–, Sócrates, y eso que recordamos cuál era la magnitud de aquella» (284c). Al fin y al cabo, la del no-ser era una cuestión que se suscitaba en el interior de un debate, aparentemente delimitable, entre el filósofo y el sofista, entre el logos filosófico en busca de la verdad en su diferencia de la mentira, y el logos sofístico, que intenta escaparse tras la presunta indiscriminabilidad de verdad y mentira, apoyándose sutilmente en el mismo Parménides, que dice que el no-ser no puede decirse. Veremos que el importante excursus me-ontológico de *El Sofista* [15] no deja intacta la ontología; pero sí es situable dentro del esfuerzo por legitimar la autoidentidad del filósofo, frente a su impostor más peligroso. Al postulado de la justa medida, en cambio, se le asigna expresamente una función positiva, constructiva, en la busca de la verdad: «alguna vez se necesitará de lo ahora dicho para la demostración relativa a la exactitud en sí» (284c) [16]. En cualquier caso, aun dejando en tal indeterminación, de momento, la funcionalidad filosófica general del principio de la medida, lo que sí se advierte con claridad es su utilidad para el examen de la política: «concretándonos a lo que para nuestro objeto presente está bien, y adecuadamente probado, me parece que nos sirve de maravilla ese razonamiento, según el cual hay que creer de igual modo que existen todas las artes, y que tanto lo grande como lo pequeño, se miden, no sólo por su relación mutua,

[15] Cf. más adelante, «Logos, aporía, fantasma», pp. 189 y ss.

[16] Cf. *Filebo*, 57c y ss. De la ciencia suprema, que es al mismo tiempo la que conduce los diálogos filosóficos, y la que se deja conducir por la potencia de nuestra alma para desear la verdad, se dice que se propone como objeto «lo que hay de preciso, de exacto, y de supremamente verdadero» (58c); y que la exactitud está ligada a la medida, 57d, 65d, 66a.

sino también por la que guardan con el logro de la justa medida. Pues si esta última existe, existen también aquellas, y existiendo aquellas, existe asimismo dicha relación; y caso de no existir uno de los dos términos, ninguno de ellos podrá existir jamás» (284d).

¿En qué consiste esa «magnífica ayuda» que es la atención, no a la medida «en general», sino a que hay dos medidas completamente diferentes? Ayuda a verlo la explicitación de las dos esferas respectivas en que una y otra forma de medir son competentes, respectivamente. La primera, la que rige el más y el menos recíproco de magnitudes homogéneos, abarca «todas las artes que miden el número, la longitud, la profundidad, la anchura y las velocidades en relación con sus contrarios». La segunda incluye «las que (miden) en relación con la justa medida, lo conveniente, lo oportuno, lo necesario *(to métrion, kai to prepon kai ton kairon to deon)* y todo cuanto está en el medio alejado de los extremos» (284e). Es sobre todo la consciencia de la «mucha diferencia», de que «hasta tal punto son diferentes» una y otra metrética, lo que exige el método para examinar adecuadamente al político: es la diferencia entre lo «cuantitativo» (número, longitud, etc.) y lo «cualitativo» (lo justo, lo conveniente, etc.) lo que tiene que tener en cuenta el que investiga metódicamente dividiendo según especies *(kat'eidē... diairoumenous)* (285a). La filosofía sabe de la desmesura entre la metrética cuantitativa y la metrética cualitativa, eidética; la filosofía sabe –el motivo se repetirá a lo largo de la tradición metafísica– de la diferencia y el desfase entre la filosofía y la «geometría». Es que hay diferencias cuya amplitud no puede medirlas la ciencia, que en su nombre mismo –«geometría»– parece más directamente concernida en el asunto de la medición. Es que es prefilosófica, y así, incapaz de entrar en juego para la cuestión del filósofo y de sus diferencias respecto al sofista y al político. A partir de esta declaración formal sobre el lugar de la cuantificación en el saber, se entiende mejor, retrospectivamente, el reproche irónico de Sócrates al geómetra Teodoro, en el comienzo del diálogo. En el prólogo de éste, o en rigor, en el entreacto que separa el primer diálogo que ha tenido lugar entre el Extranjero y Teeteto acerca del concepto de sofista, y el que ahora se despliega entre el mismo Extranjero y Sócrates el Joven, el «otro» Sócrates agradece a Teodoro la ocasión

que le ha proporcionado de asistir a tan espléndida conversación. Teodoro cae, entonces, llevado por su entusiasmo prometedor de un don triple (las respuestas a las graves preguntas por qué es el filósofo, qué el político, qué el sofista) en un considerable «error de cálculo» *(perí tous logismous hamártema),* tanto más acusable cuanto que procede del «hombre más fuerte en cálculo y geometría» (257a). Releamos el fragmento.

> «*Sócrates.*–Verdaderamente, es mucha gratitud la que te debo, Teodoro, por haber conocido a Teeteto, así como al extranjero.
>
> *Teodoro.*–Y bien pronto, sin duda, Sócrates, la deberás triplicada: en cuanto te hayan elaborado la figura del político y del filósofo.
>
> *Sócrates.*–Ya; y tamaña afirmación, querido Teodoro ¿diremos que se la hemos oído al hombre más fuerte en cálculo y geometría?
>
> *Teodoro.*–¿Cuál, Sócrates?
>
> *Sócrates.*–Incluir a cada uno de esos hombres en la misma categoría *(tēs ísēs axías),* cuando por su valor difieren entre sí más de lo que alcanzan las relaciones señaladas por vuestro arte.
>
> *Teodoro.*–Pero que muy bien, por nuestro Dios, Sócrates, por Ammón, y con justicia, y desde luego con gran fidelidad de memoria, me reprochas el error de cálculo» (257ab).

Lo que pone en evidencia la discusión sobre la metrética, desde la que recordamos, y reevaluamos, este intercambio de frases –a primera vista sólo un cierto juego irónico y cortés– es que aquel error de cálculo implícito en la posición niveladora del filósofo, el político y el sofista, como un trío de figuras yuxtapuestas, no fue un error circunstancial de Teodoro. Fue un error de cálculo típico de la ciencia del cálculo y la geometría. La diferencia de valor y dignidad entre las tres figuras es mayor que la que puede abarcarse «según la analogía», según la proporción propia del arte de los geómetras.

Pero no perdamos el hilo: se trataba de seguir a Platón de cerca en su sinuosa justificación de que, precisamente, no se había perdido el hilo de la búsqueda propuesta, por más que ésta se hubiera apartado en varias instancias del tema preciso de la búsqueda. Parecía que

el político como tal había quedado olvidado «demasiado» tiempo, desmesuradamente, tras la acumulación de indicaciones «accesorias»: vías indirectas, tal largo mito, no menos largas aclaraciones sobre el sentido filosófico del mito, paradigmas, y justificación del uso de paradigmas. Complicada con ésta de la coherencia e integridad de la búsqueda (no perder el hilo del discurso) estaba la cuestión del tiempo. Platón ha empleado alguno –se ha visto–, en el nuevo rodeo a través de la metrética, para mostrar que el tiempo del discurso no se puede medir, sin más, en términos de cuantificación (discurso largo, discurso corto, mucho o poco tiempo). Ahora bien, la medida del tiempo del discurso filosófico, de acuerdo con el criterio de «lo conveniente», de «lo necesario», se encadena con «otro razonamiento» «que atañe igual a lo que inquirimos que a cualquier discusión que surja en esta clase de conversaciones» (285c). Esta aclaración suplementaria va a iluminar el fondo de esta larga disquisición sobre la dimensión temporal de los discursos, la minuciosidad de cuyo tratamiento tiene que parecer desconcertante al lector del texto: sucede que del problema del tiempo del discurso depende, nada menos, que la determinación propia del sentido de la dialéctica, la ciencia suprema. Se entenderá, ahora, la esencialidad de este giro, de esta inflexión en el curso del diálogo *El Político,* pero que afecta, en rigor, a todos los diálogos platónicos [17]. Para explicarse al respecto, el Extranjero recurre de nuevo a las letras, como paradigma de la dialéctica. Hace un momento, la lectura se invocó a título de paradigma, para exponer el sentido del paradigma en todo discurso: a título de ejemplo que ejemplificaba la necesidad de ejemplificación del discurso argumentativo. El recurso a las letras se hace ahora con vistas a una ilustración de la universalidad virtual de la dialéctica. «Si se nos preguntara respecto a un grupo de alumnos que aprenden las letras lo siguiente: cuando se les pregunta a uno de qué letras está formado un nombre cualquiera, ¿acaso diremos que a ese alumno se le

[17] «Reconocer, al lado de la medida relativa, los derechos y la necesidad de la «justa medida», es comprender la intención y las vías de la dialéctica. Es comprender que los *Diálogos* se proponen formar más bien que informar, y admitir que no pueden llegar ahí más que a través de giros. En este sentido, este texto –283b y ss.– del *Político* podría servir de «giro» a cada uno de los demás diálogos». V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon,* París, 1971, p. 265; también, pp. 2-3, 160-163.

presenta semejante búsqueda más con vistas a que resuelva un problema particular, o bien para hacerle mejor conocedor de las letras en todos sus problemas? (...). ¿Y qué diremos ahora de nuestra búsqueda en torno al político? ¿La hemos propuesto más bien por él mismo o por hacernos mejores dialécticos en toda clase de cuestiones?» (285cd).

La legitimación de los largos rodeos –por cuya causa incluso «nos hemos culpado a nosostros mismos» (283b)– en función de su vínculo interno con la finalidad de la dialéctica pasa por dos momentos. Hay, primero, una justificación sobre la base de que «lo apropiado», lo «conveniente» para explicar temas difíciles –como el político– es un largo esfuerzo argumentativo, del que no cabe hacer la economía, para ser capaz de dar y recibir razón de cada cosa» *(logon hekastou... dounai kai déxasthai)* (286a). Ciertamente, una gran parte de las cosas son fácilmente accesibles, y por ello mismo, se justifica la economía del razonamiento, su sustitución por «unas imágenes sensibles nada difíciles de mostrar». Pero ante lo grande y lo importante, una imagen no podrá jamás *saturar* o llenar el hueco de la pregunta, nunca podrá satisfacer al alma inquieta por la cuestión. «Por el contrario, si se trata de los seres más grandes y más preciados *(tois megístois... kai timiōtátois),* no existe para ellos imagen alguna creada de un modo claro a la vista de los hombres, imagen, que, una vez mostrada, serviría para que, quien quisiera satisfacer plenamente el espíritu del preguntante *(tēn tou pynthanoménou psychen... apoplērṓsai),* adaptándola a cualquiera de los sentidos, lo dejara enteramente satisfecho *(hikanōs plerṓsei).* Por ello, conviene esforzarse para ser capaz de dar y recibir razón de cada cosa; porque los seres incorpóreos, que son los más hermosos y los más grandes, se explican claramente sólo con el razonamiento» (285e-286a) [18]. Los temas filosóficos, pues, al no ser traducibles a una imagen, piden una insis-

[18] En la advertencia de la improcedencia de toda imagen gráfica para mostrar las cosas importantes, la consideración autocrítica por el uso inadecuado del mito sobre la inversión de la marcha del universo ya había avanzado lo esencial; incluso en una forma extrema: todo ser viviente, exige una exposición discursiva, y rechaza la imagen gráfica, como toda operación «quirúrgica», como toda operación manual (277c). El discurso es él mismo como un ser vivo, dirá *Fedro,* 264c. Y también lo es la idea misma, si es que ésta puede llamarse «el ser total», del cual dice *El Sofista,* 248e, que no puede darse sin el movimiento y la vida.

tencia suplementaria en el trabajo del discurso, una minuciosidad rigurosa en los paradigmas que ayudan al esclarecimiento del objeto. «Digo, pues, que conviene que tengamos presente tú y yo lo que acaba de exponerse aquí, para ir haciendo en cada ocasión la censura o el elogio de la brevedad o la extensión acerca de los temas que vayamos tratando, sin juzgar de su amplitud por comparación recíproca, sino de acuerdo con la parte del arte de medir que decíamos entonces era preciso tener presente: la conveniencia» (286cd).

La segunda justificación del discurso como largo rodeo, del circunloquio, en virtud de su relación con la dialéctica, no se yuxtapone simplemente a la primera; implica, más bien una cierta desautorización de ésta, al menos una secundarización de aquel argumento basado en la adecuación de la extensión del discurso a la complejidad de su tema específico. Hay un elemento desconcertante en la justificación de esta nueva justificación del largo rodeo: Platón sugiere que atenerse simplemente al criterio de la adecuación o la conveniencia equivale a regirse por el principio del placer: «Pero no, no vamos a acomodarlo todo a esa regla (la conveniencia). Porque no necesitaremos, en absoluto, ajustar la extensión a la conveniencia del placer, sino como cosa muy secundaria *(plēn ei parergón ti,* a no ser como cosa accesoria)». El que somete el libre juego del razonamiento a la extensión «suficiente», mínima para exponer su contenido, lo hace en función del placer, de la economía del trabajo de la razón. Ahora bien, la cuestión está en saber qué busca la razón en su búsqueda dialéctica, y especialmente, si se reconoce, en todas sus implicaciones, la implantación de esa búsqueda en un diálogo [19], si se subraya que el que «escucha» este tipo de discurso no puede no ser al mismo tiempo un participante. Sucede que el objeto de la búsqueda es la capacitación para la búsqueda, mucho más que el encuentro «lo más rápido posible» de lo que en cada momento se busca. La dialéctica enseña lo que encuentra enseñando el camino de la búsqueda (que es, se diría, siempre, el camino más largo). Y la primera enseñanza se subordina en cuanto a la estimación de su importancia, a esta segunda, que viene a ser finalmente, la enseñanza del método de

[19] Cf. más adelante, «La estructura dialéctica del diálogo», p. 101.

dividir según las ideas. «Y en cuanto a la busca del problema propuesto, el dar con la solución del modo más fácil y lo más pronto posible, es cosa que la razón aconseja estimar en segundo lugar, y no en el primero, con muchísimo más motivo se debe estimar ante todo el método que capacita para dividir por especies *(kat'eidē...diairein);* y así, cuando un discurso expuesto con gran amplitud convierte en más perspicaz al que lo escucha *(ton akoúsanta heuretikṓteron)* hay que tomarlo con todo interés, sin molestarse nada por su extensión, y del mismo modo, en caso de que resulte demasiado breve» (286de). Los que miden, en términos absolutos, el tiempo del discurso, y censuran, con el gesto de la impaciencia y la precipitación, las exposiciones «demasiado largas», los rodeos y disgresiones *(tas en kyklō periodous)* tienen que responder a su vez, tienen que demostrar, cómo habrían podido convertir a los que asisten al diálogo, con un razonamiento más breve, «en más hábiles dialécticos y más perspicaces para explicar racionalmente la realidad» *(dialektikōterous kai tēs tōn ontōn logō dēlṓseōs heuretikōterous)* (287a). Recordemos que uno de los más perspicaces interlocutores de Sócrates –Glaucón, en *La República*– reconoce, como sin saber, a decir verdad, el fondo del asunto, esa amplitud indefinida de las discusiones filosóficas. Ante un retroceso irónico del conductor del diálogo sobre la constitución de la ciudad justa –retroceso provocado por el «enjambre de cuestiones» que suscita el proyecto de comunidad de mujeres e hijos–, Glaucón se atreve a dar como medida para oir tales debates, el tiempo de toda la vida (450b). Claro que todavía se habría quedado corto Glaucón, en ese cálculo, en esa generosidad de su tiempo de mortal, si es que, como sugiere Sócrates, no hay que excluir la perspectiva de continuar estas conversaciones en otra vida (498d) [20].

Queda por aclarar que la disciplina del largo camino no equivale a la complacencia formalista en el encadenamiento sin límites de discursos. La ejercitación en la dialéctica como método universal que transciende, en cada caso, su uso orientado específicamente a un tema determinado, que pide, en consecuencia, «más tiempo» que el

[20] Cf. también, la sugerencia de esa filosofía, más allá de este mundo, en el mito del cambio de las edades de Zeus y Cronos: *El Político*, 272b y d.

de una explicación del asunto en cuestión sin más, se ha justificado en función de su eficacia para afirmar y enseñar la misma dialéctica. Pero hay en esto algo más y algo diferente al simple amor a los discursos, y al gusto típicamente juvenil por las discusiones [21]. La dialéctica no busca la dialéctica; sino, digámoslo bruscamente, el bien, esto es, por lo pronto, lo que le da al alma el sentido de la realidad: en relación con lo justo y lo bello, cabe la posibilidad de rehuir la verdad, de optar por la apariencia, «en cambio, con respecto a lo bueno, a nadie le basta con poseer lo que parezca serlo, sino que buscan todos la realidad, desdeñando en ese caso la apariencia» *(República,* 505d) [22]. El amante de los discursos que es el dialéctico no olvida la clave de su amor. Tan enamorado de los discursos *(erastou tōn logōn, Fedro,* 228c) está Sócrates, que se declara dispuesto a algo tan inusitado en él como salir de las murallas de Atenas, y dar vueltas por todo el Atica, y por cualquier otro lugar, si se le pone por delante un discurso, aunque sea «rebajado» a discurso escrito, y aunque proceda de alguien de tan poco fiar, en cuanto a interés por la verdad, como el retórico Lisias (230de). Pero se sabe a qué tipo de examen crítico someterá Sócrates el discurso de Lisias, como cualquier otro. La práctica dialéctica está determinada por otra instancia que la del gusto por la discusión, por otros criterios que los de la conversación «educada», «de buen gusto». El camino del logos no está prefigurado en ningún sitio, pero su impulso tiene una dirección, rastrea una huella, o persigue el rastro del bien que se busca *(República,* 462a). De falta de educación acusa el enérgico Calicles a Sócrates, por entretenerse en los discursos dialécticos más de lo que conviene a un adulto. *(Gorgias,* 484c-486c). Tiene sentido –viene a decir este argumento, que resuena en su carácter de «representativo» de la opinión culta– la pasión dialéctica, pero sólo en la edad juvenil; más allá de ésta, la discusión debe ajustarse a las normas de una buena educación que «sabe» que no hay ahí más que un juego elegante. Sócrates sabe que incurre en lo que la normatividad generalizada llama «rusticidad» al insistir en pedir y dar razón de todo. Se

---

[21] Cf. *República,* 498a.
[22] Cf. también *Teeteto,* 177cd.

diría que en algún momento de su diálogo con Protágoras sobre la enseñabilidad de la virtud, le falta a Sócrates cierta delicadeza en el trato apropiado de un anciano venerable. Pero no sólo en la insistencia abrumadora con que acosa, por ejemplo, al famoso sofista, se advierte el desfase entre el dialéctico Sócrates y las «buenas formas»; también es visible la cosa en la exigencia dialéctica de someter a una examen de detalle *(mikron ti aporō, Teeteto,* 145d) las representaciones generales y vagas. Así, por ejemplo, Sócrates provoca un silencio embarazoso al declarar la insuficiencia de la representación de la ciencia como sabiduría. El mismo Sócrates sugiere una interpretación de ese silencio incómodo en el sentido de que tal vez ha sido provocado por su «rusticidad» como dialéctico: «¿Por qué este silencio? ¿Es que, por azar, mi amor por los argumentos me hará demasiado rústico *(hypo philologías agroikídsomai)* impulsado como estoy a hacer nacer un diálogo que establezca, entre nosotros, los lazos de una amistad y de una correspondencia mutua?» *(Teeteto,* 146a). Es éste, desde luego, un uso irónico del concepto de rusticidad, que encubre, precisamente, una inversión de las relaciones establecidas entre la pasión dialéctica sin límites y las normas de educación. En el curso de unas consideraciones «accesorias» *(párerga,* 177b) que, sin embargo, por la extensión y la densidad que adoptan, amenazan con «enterrar» el tema inicial del diálogo aludido –la *epistēmē*–, Sócrates vuelve de nuevo a emplear los términos «rústico» *(ágroikon)* e «ineducado» *(apaídeuton)* (174d), en relación con la manera de relacionarse con los discursos. Pero ahora ya podrá decirse claramente que el «control» de los discursos –desde el punto de vista de sus temas, su extensión, su ocasión– ejemplificado en el contexto jurídico, proviene del mundo de la «necesidad». Necesidad en el sentido cargado semánticamente de subordinación esclava: quienes hablan sometidos a las condiciones que impone una estructura organizativa como la jurídica, «no tienen libertad de extender a su gusto el tema de sus discursos: ahí está la necesidad, que mantiene levantada el litigante adverso, con el acta de acusación, cuyos artículos, una vez proclamados, son barreras que no debe franquear en ningún caso el alegato, y que consagra lo que llaman el juramento recíproco»

(172de) [23]. El «modelo» de quienes creen detentar las normas de educación en relación a los discursos es, paradójicamente, la esclava tracia, que creía tener de qué reirse al ridiculizar a un sabio que no miraba dónde ponía los pies. Mientras que es la libertad (172d, 173b, 175e) lo que caracteriza el espíritu filosófico, al añadir discurso tras discurso (172b), sin temor a «salirse» de unas condiciones (por ejemplo de tiempo, 172d), o de unos cauces temáticos prefijados (173b). Lo que educa en los discursos es la vida gratuita y ociosa del tiempo libre o «escolar», la *scholḗ*. Término que emplea Teodoro circunstancialmente, para abrir paso, a un nuevo argumento de Sócrates (172c), y que éste subraya entonces, y sustantiva como rasgo diferenciador del espíritu filosófico, libre ante los discursos, como el que «ahora mismo a nosotros» nos anima (172d). Lo propio de la filosofía es practicar la discusión «en paz y con tiempo libre» *(en eirēnē epi scholēs)* (172d). Y es justamente la falta de tiempo libre *(hypo ascholías,* 174d) lo que determina como rústico y maleducado a quien pretende poner límites, de cualquier tipo, a la discusión.

Pero, decíamos, esta auténtica «filología» sabe o barrunta al menos la clave de su amor, lo que le sustraerá a la tentación formalista, el gusto por la discusión vacía. Esa clave es la orientación del bien. En rigor, la «melodía» dialéctica –a diferencia del «preludio» que son las artes, las ciencias impropiamente dichas, como la geometría o la astronomía– es su dar y pedir razón movido expresamente por la búsqueda del bien *(La República,* 532a). Por eso, el mal que afecta en este momento a la dialéctica –el peligro de que se convierta en ejercicio de discusión formal– por culpa de una mala planificación de las etapas de la enseñanza, es un mal interno, no un simple mal uso de la dialéctica [24]. Sin duda, puede caracterizarse, en principio, al dialéctico, como el que es capaz de dar razón de la esencia de cada cosa (534b). Pero ese poder pende del poder determinar en su diferencia propia la idea del bien. El logos de la idea del bien es la con-

[23] La improcedencia de un «árbrito», de un «moderador», que regule desde fuera el diálogo dialéctico, es un motivo que retorna con cierta insistencia significativa: el conductor del diálogo tiene que estar dentro del diálogo, intervenir en él. Cf. *Eutidemo,* 7bd, *República,* 348ab, *Protágoras* 338bc.

[24] Cf. *República,* 537e y ss.; también el gran pasaje del *Fedón,* 89d y ss. sobre la génesis y la transformación de la misología.

dición de posibilidad de todo uso de la razón. Sin aquél, vivir es soñar, deambular hipnotizados camino del sueño completo en el Hades: «Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien, separándola de todas las demás, ni abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las críticas, esforzándose por fundar sus pruebas, no en la apariencia, sino en la esencia, ni llegar al término de todos estos obstáculos con su argumentación invicta, ¿no dirás de quien es de ese modo, que no conoce el bien en sí ni ninguna otra cosa buena, sino que, aun en el caso de que tal vez alcance alguna imagen del bien, la alcanzará por medio de la opinión pero no del conocimiento; y que en su paso por esta vida no hace más que soñar, sumido en un sopor de que no despertará en este mundo, pues antes ha de marchar al Hades para dormir allí un sueño absoluto?» (534bd). Es interesante, sin embargo, que Platón asigne cierto grado de lucidez, sobre la exigencia de esa orientación al bien, a toda alma: el bien es, en efecto, «aquello que persigue y con miras a lo cual *(toutou héneka)* obra siempre toda alma» (505e). O más genéricamente: bien es «aquello en vista de los cual *(to ou héneka)* se produce todo lo que se produce» *(Filebo,* 54d), o «lo universalmente elegible» (61a). El *Eutidemo,* en su segmento central (288d-293a) sitúa bien esa susceptibilidad de toda alma ante el bien como un criterio que permite juzgar sobre la totalidad de la praxis. Así, pues, para Platón, es más significativo –en relación al destino del alma como en relación al bien mismo– ese hecho universal de que el bien afecta a todos, que la discusión de si ese bien reside, por ejemplo, en el placer o en el conocimiento. En esta dirección cobra pleno sentido una cierta, sorprendente equiparación de las dos posiciones más extendidas sobre el lugar del bien. Para la mayoría, el bien es el placer, para los «ilustrados», la *phrónēsis;* pero si lo primero queda exluido por la simple consideración de que hay placeres malos, la tesis que asocia «cultamente» el saber y el bien, apenas puede enunciarse sin caer en circularidad *(La República,* 505c). Se sabe que en el diálogo guiado por el proyecto de la ciudad ideal la idea de bien en sí misma no retiene la atención de Sócrates, a pesar de la insistencia de su interlocutor para que se explique al respecto (506b). En realidad, Platón parece contentarse con dejar indicado que esa idea del bien, no es

sólo el *mégiston máthema*, el más alto conocimiento, sino lo único que hace útiles los demás conocimientos (505ab). Inmediatamente pasa a la «ilustración» de aquella idea mediante la imagen que de ella da su «hijo»: el sol y su eficacia en el mundo visible (506e). Pero, al mismo tiempo, señala que el verdadero dialéctico no puede economizar el «rodeo más largo» *(makrotera períodos)* (504b, 504d). Y no es abusivo entender que ese largo viaje en busca del bien habrá sido el que recorre el *Filebo*, que empieza, precisamente, a partir de la oposición entre las dos tesis aludidas críticamente en *La República:* el bien es el placer, el bien es el saber. Veamos qué aporta a nuestra reflexión sobre el tipo de logos que es –que despliega– la filosofía platónica, el análisis de un momento de ese trayecto.

El que, en principio, Sócrates apueste por la segunda tesis, la del bien como saber, –en polémica con Filebo, y su portavoz Protarco–, es menos interesante que el reconocimiento expreso de que aquella identificación «culta», sabia, sensata, de bien y saber, no puede sostenerse en términos simples. El primer logro al respecto, en el curso del diálogo, es que ni el placer ni la *phrónēsis* son capaces de proporcionar una vida plena, suficiente. Para ser exactos, lo que reconoce Sócrates, ante la instancia crítica de Protarco, es que no puede pretender directamente asignarle «el primer premio» al intelecto, al *nous (Filebo,* 22c). «¿No es entonces evidente que el bien no está en ninguna de las dos cosas (ni en el placer ni el intelecto)? De otra manera, habría sido suficiente, perfecto *(hikanos, téleos)* digno de elección de todo lo que crece y vive, desde que le hubiera sido posible vivirlo permanentemente durante toda una vida» (22b). De ahí, la sugerencia de un camino más complejo, explícitamente no-unilateral, al bien: el que lo busca en la vida mezclada *(en tō meiktō bíō),* en la vida común *(to koinon bíon)* (22cd), en una composición adecuada de la miel del placer y el agua sana y austera del saber (61bc).

Un paso más por el camino de la mezcla es reconocer la necesidad de acoger, en esa vida deseable, todas las ciencias y las artes: no sólo la ciencia del círculo en sí, sino la del círculo que sirve para construir una casa (62a). El camino de «vuelta a casa» *(tēn hodon... oíkade)* desde la esfera divina, el que nuestra vida, por más que orientada al bien divino, sea una vida vivible, supone acoger en ella,

incluso la «música», tan cargada, sin embargo, de imitación e impureza (62bc). En cuanto a los placeres, ninguno de ellos queda tampoco excluido de la mezcla que se busca, al menos en principio; con tal que se sea capaz de disfrutar de ellos sin daño a la vida (63a). Lo cierto es que, por este lado, el intelecto pone ciertos límites: hay placeres violentos que destruyen el intelecto, y en consecuencia destruyen la hermosa mezcla, «el compuesto mejor asegurado contra la discordia» (63e). Y de nuevo, Platón insiste: es en esa mezcla donde cabe esforzarse por adivinar *(manteuteon)* cuál es la idea del bien, su rasgo definitorio, «en el hombre y en el todo» (64a) [25].

Pues bien, la causa que se «adivina» como determinante de la dignidad o del valor de la mezcla en que se encuentra el bien, es la medida y la proporción. Y puesto que éstos son los caracteres constitutivos de la belleza, aquel privilegio de la medida nos lleva a una de las afirmaciones que hay que subrayar ahora como singularmente expresivas de la esencia del platonismo, de su deseo como de su paradoja: *«De manera que ahora la potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello» (Nun dē katepépheugen hemin hē tou agathou dýnamis eis tē tou kalou physin)* (64e). No hay que ver ahí la expresión de algo así como un optimista armonismo simple de bien y belleza, o un recurso a la belleza como esplendor en que brilla y se expone el bien. El caso es que el bien, precisamente, según este texto, no se expresa, no se manifiesta en la belleza; más bien se oculta o se refugia en ella [26]. El bien se sustrae a manifestarse como tal, a dejarse ver sólo desde un lugar, por así decirlo, protector. La diferencia entre el bien y la belleza, que se registra en la belleza cuando se busca el bien, está expresamente marcada en el texto: no puede pasarse por alto que no es tanto la *physis* del bien, como su *dynamis,* lo que «huye» a la *physis* de la belleza. Gadamer tiene ra-

[25] El alma detenta, característicamente, ante el bien, ese gesto de la adivinación que barrunta algo en medio de la perplejidad y la duda. Cf. *La República,* 505e.

[26] Habría que releer, desde la instancia crítica de este texto que afirma la complicidad de la belleza con un cierto ocultameinto del bien, y en definitiva, de «la idea» –si es que el bien es la más ideal de las ideas–, el fragmento célebre del *Fedro,* 250ce, que marca la singularidad de la belleza en el hecho de ser la más manifestativa o la más manifiesta *(ekphanéstaton)* de las realidades. Habría que releerlo, lo que pediría, sin duda, situarlo en su encadenamiento a la determinación del texto del *Filebo,* mucho más potente especulativamente que el pasaje mítico en cuestión del *Fedro.*

zón cuando observa que la huida del bien en lo bello significa más que su indecibilidad o su inefabilidad; pero su lectura, creo, cae en un «armonismo» nada platónico, cuando encadena en este contexto: *«In dieses Flucht entzieth sich das Gute gerade um sich zu zeigen»*[27]. La idea de bien es la condición de posibilidad del ejercicio del logos, pero al mismo tiempo, lo que somete a éste a una distorsión, o a un desvío, lo que obliga al logos a un camino secundario. En realidad, con el bien no es posible lo que el logos se exige a sí mismo para captar cualquier cosa: determinar según «una sola idea» *(El Político,* 285c); precisamente, pasa que «no podemos captar el bien bajo una sola idea» *(mē mīa dinámetha idea to agathon thereusai),* y es necesario localizarla ya en su dispersión o diseminación en las tres ideas de belleza, proporción y verdad *(Filebo,* 65a).

La situación, –la «des-situación»– del bien, *epekeina tes ousías,* es el signo más declarativo, en cualquier caso, más invocado, de esa singularidad de la idea del bien que es la imposibilidad de su singularización, la imposibilidad de su identificación en una forma única. Pero se trata de encontrar en este motivo platónico algo menos adormecedor, por consabido, que la famosa «transcendencia» extracómica con que la tradición ha «pensado», con sospechosa facilidad, lo que ahí da Platón a pensar.

Se ha observado [28] que Platón no emplea la expresión *eidos tou agathou,* sino siempre *idea tou agathou.* Por más que *eidos* e *idea* resulten equivalentes en muchos contextos, la constancia sistemática en el recurso a *idea* y no a *eidos,* a propósito del bien, no puede no ser significativa. Es que *eidos,* como neutro, designa más bien el aspecto objetivo, mientras que *idea* se liga al elemento activo, consti-

---

[27] H. G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik,* Hamburg, 1983, p. 169. Lo que aquí quiero subrayar, la inatención o la atención insuficiente del gran pensador de la hermenéutica al elemento de tensión y diferencia, a la conflictividad del bien y la belleza, se advierte mejor en otro párrafo: «Das Schöne, Aussehen und innere Haltung (areté), Leibliches und Seelisches umfassend, ist nicht ein anderes als das Gut, sondern es selbst, wie es sagbar und sichtbar ist», ibid. p. 168-169. Se diría que para Gadamer, la belleza según Platón es la decibilidad y la visibilidad del bien; pero lo que señala el texto platónico que comentamos es esto otro, mucho menos inmediatamente representable: que lo bueno «huye», «se refugia» en lo bello.

[28] Cf. H. G. GADAMER, *Die Idee des Giten zwischen Plato und Aristoteles,* Heidelberg, 1978, p. 200 y ss.

tuyente, el *apoblepein pros.* El *eidos* es el correlato objetivo del logos que conoce la *ousía.* La *idea* se produce en la inadecuación del logos con lo que éste pretende captar, y la idea de bien es el nombre de esa inadecución que mantiene permanentemente al logos en la búsqueda, tras las huellas de lo que huye. Del eidos de la esencia, el logos puede apropiarse; respecto a la idea de bien, el logos tiene que reconocer lo que llamamos su «secundariedad». El mismo verbo *(katapheugein)* que usa Platón para declarar la incapturabilidad del bien según una sola idea, su huida a la belleza (y a la medida y a la verdad) reaparece en un texto del *Fedón* cuya importancia estratégica en la construcción del texto paltónico será subrayada en este trabajo, desde diversas instancias: se trata de aquel (99d y ss.) en que Sócrates, en una especie de autobiografía intelectual en que marca sus distancias respecto a las especulaciones acríticas de los cosmólogos, reconoce la incapacidad esencial del alma para enfrentarse directamente con las cosas mismas, su necesidad de «huir» al logos como refugio. En el curso de ese relato sorprendente de la «génesis y la evolución» de su pensamiento, en que Sócrates expone su propia experiencia *(ta ema pathē)* sobre el problema filosófico de la «causa» de la génesis y la destrucción, y la decepción profunda que le produjo la tradición de los físicos, incluido Anaxágoras [29]. En términos generales, las explicaciones físicas confunden la causa con las condiciones de la causa (98cd, 99b), y excluyen, en su «mecanicismo», todo uso de la noción de bien [30], que es, sin embargo, intuye Sócrates, lo que liga y soporta todo. Sabemos ya que ese vislumbre del bien es una dote de toda alma, pero insuficiente. Puesto que ni él mismo por sus propios pasos, ni ningún otro maestro, es capaz de encontrar esa causa, el bien, Sócrates propone una «segunda navegación» *(deuteros plous)* (99d) [31].

[29] Cf. un texto paralelo, en cuanto a la significación del distanciamiento socrático-platónico respecto al pensamiento «arcaico» de los «físicos», *El Sofista,* 242c y ss.

[30] Sería cosa de analizar en otra parte por qué en la reflexión moderna ha llegado a ser dogma incuestionable la atribución de un «antropologismo» a todo pensamiento que cuente con el bien, y el excluir de esa acusación en cambio, al pensamiento que proyecta de una manera u otra en el cosmos la *mēchanē,* «la máquina», el artefacto y la operación misma de maquinar o calcular, tan «humanos» uno y otro. Hemos notado, además, que Platón mantiene un rigor crítico expreso ante el «antropologismo».

[31] En un gesto muy socrático, a su manera, Protarco, llama también *deuteros plous* al esfuerzo por no ignorarse a sí mismo, al menos, tras reconocer que no puede

La situación del alma ante los entes cuando aquella interpela a éstos en la perspectiva de su causa, es semejante a la del ojo ante el sol: intentar contemplar directamente el sol, o el bien, acarrea el peligro cierto de la ceguera (99de). Es notable que el sol produce típicamente la ceguera precisamente cuando se oculta, o mejor, parece ocultarse: el eclipse del sol engaña al ojo; éste no mide, puesto que no se deslumbra, sus posibilidades se soportar la luz. De la misma manera, la ceguera del alma no es el resultado de dirigirse al bien, sino a los entes mismos en que aquél se oculta. La fundación del logos está encadenada a este fracaso en el intento de captar las cosas mismas: la fundación del logos implica el reconocimiento de su propia «secundariedad». «Pues bien –dijo Sócrates–, después de esto, y una vez que me había cansado de investigar las cosas, creí que debía prevenirme de que no me ocurriera lo que les pasa a los que contemplan y examinan el sol durante un eclipse. En efecto, hay algunos que pierden la vista, si no contemplan la imagen del astro en el agua o en algún objeto similar. Tal fue, más o menos, lo que yo pensé, y se apoderó de mí el temor de quedarme completamente ciego de alma si miraba a las cosas con los ojos, y pretendía alcanzarlas con cada uno de los sentidos. Así, pues, me pareció que era menester refugiarme en los conceptos *(eis tous logous)* y contemplar en aquellos la verdad de las cosas» (99c).

---

conocer todo. Ese no ignorarse a sí mismo tiene, además, el sentido «activo» de someter a cuestión lo que se cree saber. Cf. *Filebo*, 19c.

II

LA SERIEDAD DE LA EXPRESION EN EL JUEGO DE LA ESCRITURA

La cuestión platónica

La dificultad primera de la filosofía platónica –la dificultad primera que esa filosofía plantea a su intérprete, y la dificultad primera de esa filosofía para sí misma– está en la relación compleja que exige y se exige con el lenguaje. El lenguaje aparece en Platón, por lo pronto, como un medio esencialmente débil, «asténico» [32], inadecuado para poner de manifiesto y en expresión lo que busca el filósofo, la *ousía* la cosa misma en su verdad. De hecho, el tópico de la insuficiencia del lenguaje «humano» se encuentra mencionado o aludido con frecuencia en el texto platónico [33], vinculado a su vez con el tema más amplio, más subrayado habitualmente en la tradición del comentario a Platón, de la indigencia del alma respecto a aquello que más desea o anhela, la verdad. El *philein* y el eros de la filosofía [34] delatan la condición efectiva del «sujeto» de aquella actividad de búsqueda de la verdad entendida en su rango de «pasión», de impulso y deseo: el alma desterrada de su lugar originario, que es la verdad misma, el prisionero encadenado al fondo de la caverna condenado a vivir encadenado (y a no saber que está encadenado) y a contemplar sombras de objetos artificiales que a su vez representan,

[32] *Carta VII*, 343a.

[33] Cabe remitir, por lo pronto, al *Crátilo*, como discusión sostenida sobre la «rectitud de los hombres». Cf. más adelante. También, *El Sofista*, 251 a-b.

[34] *La República*, VI, 490ab, *Fedro*, 249 y ss., *Symposium*, 199b y ss.

y deformadamente, lo que las cosas son «en sí mismas», vistas a plena luz. El gesto filosófico primero es, pues, «salir fuera» *(eis ton exō topon)* *(Fedro* 248a): escaparse de una cárcel o de un destierro *(Fedón),* remontar un camino, escarpado, desde la oscuridad a la claridad *(La República,* VI-VII), o, tal vez con menor carga metafórica, desatar un nudo o una situación aporética, en que el pensamiento se encuentre paralizado *(El Sofista).* El encadenamiento, la confusión, la aporía: tal es la «debilidad» de la condición efectiva del alma en la que la filosofía tiene que saber implantarse. Se trata, aquí, por lo pronto, de especificar el carácter de esa debilidad del lenguaje, en su rasgo y en su rango de problema principal para la tarea de la filosofía, cuando ésta, más allá de toda tendencia de pitagorismo, no renuncia a expresarse.

La virtud demasiado bien conocida del socratismo –la percepción aguda del general estado de ignorancia sobre aquello que se cree saber– se ejerce según una representación clásica, que se documenta bien a partir de una lectura simplemente «temática» de ciertos diálogos, en el ámbito ético-político: es el aguijoneo del tábano a ese caballo noble y grande pero perezoso y acomodaticio que es la ciudad de Atenas *(Apología,* 30de). No sabemos qué es lo justo, ni qué lo piadoso, o lo sensato, o el valor, ni en qué consiste la educación en la virtud: no lo sabemos en esta ciudad, tan orgullosa, sin embargo, de su evidente superioridad ético-política, manifiesta en su historia gloriosa y en la altivez generosa de su presente. El demasiado poco leído *Menéxeno* es una espléndida representación en clave irónica de esa irrisoria ideología patriótica, a partir de la parodia del típico discurso fúnebre por los caídos en la guerra.

Pero el proyecto platónico comporta una intención más constructiva, la edificación de un saber; en comparación con ese proyecto propiamente platónico, el criticismo socrático ofrece todavía una virulencia destructiva, escéptica en su ironía ilimitada, que llega, literalmente, hasta más allá de su muerte: Sócrates se complace en la perspectiva de conversaciones y exámenes sobre inteligencia y sabidurías con la gente del más allá –Orfeo o Museo, Hesiodo o Homero, Palámedes o Sísifo– semejante a las que ha practicado con los de más acá *(Apología,* 41ac). Para Sócrates, quizás la muerte no habrá de

cerrarle los ojos definitivamente; pero está claro que tampoco se los va a abrir: también en el Hades tendrá que seguir indefinidamente las conversaciones del escéptico irredimible, su preguntar inacallable. Ahora bien, Platón deja ver, en su obra, otro interés por la supervivencia de la obra, por su supervivencia en su obra: explícitamente, la búsqueda de la inmortalidad mediante ese *logos-semen* que se ayuda a sí mismo a vivir, y que se inscribe como una huella en el alma del otro *(Fedro,* 276a, 277e; *Symposium,* 208d-210a). Interés, pues, radicalmente heterogéneo del de aquel Sócrates, que, decididamente, «no escribe», no pretende dejar más que la huella precaria del recuerdo en la memoria de sus amigos y que, –actitud por cierto profundamente cómplice del agrafismo– se permite reirse en púbico de su propia muerte, como ocasión de dar una temeraria, más bien suicida «última lección» a los atenienses *(Apología,* 36cd). El Sócrates de la *Apología,* con un matiz de atestiguación histórica que no tiene ningún otro texto platónico, trata justamente el tema de la muerte y de la inmortalidad, y el de la pervivencia de la obra, de modo muy diferente a como lo hace el Sócrates más platónico [35] del *Fedón,* y a pesar de que en uno y otro diálogo Sócrates aparece enfrentado a la misma situación dramática de fondo, el de su condena a muerte por parte de la ciudad, única habitable para él: frente a la ironía autodestructiva de aquél, aquí resalta la coherencia con la «seriedad» platónica ante la muerte, y con su proyecto de exponer el logos en una obra. Y no será preciso insistir en la perspicacia de la suspicacia de Nietzsche ante el rasgo de agrafía del «maestro» de Platón, que, por lo pronto, –según la leyenda– prohibió a éste escribir tragedias.

La debilidad de la que parte la exigencia propiamente socrática de reflexión –debilidad en cuya esfera se mantiene finalmente también esa reflexión, puesto que, al final, Sócrates sigue manteniendo su gran reto: «no sé»– es la que se constituye y se delata en la caótica y conflictiva equivocidad de las opiniones sobre los valores que tendrían que orientar la acción. Realmente, los atenienses no saben lo

[35] Sobre el importante asunto de «quién» es realmente Sócrates, y del juego que produce su singularidad irrepetible en el texto platónico, asunto que no debe abandonarse, desde luego, a los «filólogos», ver más adelante «El daimon de Socrates y la dialéctica platónica».

que hacen [36]. En el proyecto constructivo platónico, en que el logos gestiona su supervivencia, la debilidad principal que moviliza la exigencia de pensar es la debilidad del medio elemental para poner en expresión el pensamiento, esto es, el lenguaje. Aquella debilidad o insuficiencia, la que el socratismo desenmascara en el terreno relativamente obvio de lo ético-político, queda subordinada, e inscrita, en esta debilidad menos patente, pero más radical, desde la perspectiva de la constitución del saber, que es nuestro lenguaje.

No sólo decirse; la filosofía tiene que poder escribirse. Si ya el lenguaje en su manifestación verbal, viva o de viva voz, ofrece una dificultad de principio a la filosofía, mucho más grave será el riesgo en que habrá de incurrir la integridad de la filosofía al fijarse en la escritura, esa especie de imagen pictórica, constitutivamente engañosa, incapaz de ayudarse a sí misma ante la equivocidad que suscita, silenciosa en su siempre repetir lo mismo *(Fedro* 275de).

Sin duda, podría decirse: Platón escribe, él mismo, su condena de la escritura, su condena de la escritura a simple juego (276d). La falsa facilidad con que cree poder apreciarse el problema en términos de una contradicción manifiesta y finalmente trivial, puede traducirse así, a la hipótesis hermenéutica, más «elaborada», que margina la obra escrita platónica, la descalifica o la secundariza al rango de una expresión que se autodestituye al autointerpretarse como mero entretenimiento o diversión; hipótesis que cree encontrar su lado afirmativo en la asignación, como tarea fundamental de los estudios platónicos, de la búsqueda (improbable, quizás imposible), de «las doctrinas no escritas» [37]. Ahora bien, y «tomando la palabra» a los términos de esa crítica de un «Platón según los *Diálogos»,* y concretamente la palabra «juego», hay que notar enseguida que para Platón el juego no es simplemente delimitable como simple juego. Esa grosera simpleza, propia por otra parte de lo que el mismo Platón llama

---

[36] Este motivo obsesiona de principio a fin diálogos como *Gorgias, Protágoras, Menéxeno.*

[37] En la construcción de esta tendencia hermenéutica del estudio de Platón han sido determinantes los trabajos de H. J. KRAMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wessen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* Heidelberg, 1959. También del msmo, *Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons,* in *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis,* Ed. K. Gayser, Hildescheim, 1969.

en una coyuntura argumental no muy lejana (la interpretación ilustrado-sofística de los mitos) una «rústica sabiduría» *(agroikos sophía) (Fedro,* 229e), esa obcecación ante el «simple» del «simple juego», deja ver pronto su desigualdad y su impotencia para explicarse con la casi infinita complejidad del lenguaje y la obra escrita platónica.

En algún sentido, nuestra propuesta de abordar como primer problema y como primera dificultad de la filosofía platónica la de su expresabilidad o su inexpresabilidad, no persigue otra cosa que captar, en su lógica constructiva y en su aporética desconstructiva, *la seriedad de la expresión en el juego de la escritura.*

Leída desde unas coordenadas filosóficas «clásicas», esta cuestión de la expresión platónica recibió ya un primer gran tratamiento sistemático en los trabajos de René Schaerer, que constituyen una de las aportaciones menos dudosas en la inmensa, tantas veces desorientadora literatura paltónica: *La question platonicienne* (1938) nombra con ese título, atribuye ese rango primordial en el trabajo de la interpretación de Platón, al «estudio sobre las relaciones del pensamiento y de la expresión en Los Diálogos», que constituye el subtítulo de la obra de Schaerer [38]. Como «modesta» introducción a la lectura de los *Diálogos,* pero también con plena consciencia de la insustituibilidad del problema de la expresión como principal hilo conductor de la lectura: «si es verdad que los *Diálogos* contienen una filosofía, pero ésta permanece imperfectamente expresada, y como en potencia, el primer deber del intérprete ¿no consistirá en fijar tan exactamente como sea posible la medida de esta expresión y de esta potencia, determinando las relaciones que unen en la obra platónica la letra con el espíritu?... No intentaremos extraer cualquier cosa de la obra platónica, sino situar esta obra, en tanto texto escrito, en relación con el pensamiento, en tanto pensamiento» [39]. Obviamente, hay en esta formulación un uso «dogmático», tranquilo y sonámbulo, de ciertas categorías –señaladamente la de «el espíritu y la letra»– que justamente la problemática platónica de la filosofía y su expresión contribuyen,

---

[38] R. SCHAERER, *La question platonicienne,* Neuchatel, 1969.
[39] Ibid., p. 5-6.

quizás como ninguna otra, a movilizar o a inquietar. No es menos cierta, sin embargo, la eficacia del viejo ensayo de Schaerer para invalidar la ingenuidad de las frecuentes –y muchas, recientes,– lecturas «temáticas» y doctrinales de Platón.

Las exposiciones de la filosofía platónica que pretenden ordenar lo que en los *Diálogos* parece desordenado recurren a una presunta organización temática y sistemática implícita, que daría coherencia a la diversidad «caótica» de la expresión de su pensamiento en los *Diálogos*. Se cree encontrar así, una ética, una política, una psicología, una epistemología, una cosmología, una teología, y hasta una estética –tan escasamente griega– como núcleos organizadores de esta construcción filosófica. Sin duda, y la cosa es quizás demasiado sabida, «todo eso» nace en el texto paltónico. Pero se bloqueará la percepción del «nacimiento de la filosofía» en Platón –y ello tanto en la perspectiva metafísica que lee su origen como eclosión de la verdad, como en la perspectiva del «crepúsculo de los ídolos», que cree poder contar esta historia como la de un error–, si el registro de la construcción doctrinal, dogmática, del «platonismo» olvida y reprime en tanto olvida, la «cuestión crítica» del lenguaje como condición de posibilidad del pensamiento y la obra.

Preguntar directamente, «ingénuamente» (pero es ésta una ingenuidad cargada de dogma y leyenda, o prejuiciosa fijación de «lo que ha de ser leído») qué dice realmente Platón, al margen de esa cuestión aparentemente marginal de cómo decir cualquier cosa en filosofía, nos lleva finalmente, a través de lecturas más o menos informadas en su erudición, a la imagen caricaturesca del platonismo vulgar, mítico, prerracional: alma inmortal, conocimiento como reminiscencia, sueño de un mundo de ideas, o ensoñación, gratuita utopía política. Parece como si la tradición, que siempre encubre de alguna manera lo que transmite, hubiera ejercido en el texto platónico su labor confusionista y su alejamiento de los orígenes de una manera sensiblemente más «eficaz» que con las demás obras. Ya Aristóteles habría perdido sensibilidad para lo que Platón pretende pensar con la dialéctica del logos en el diálogo, y con la susceptibilidad del alma ante el *eidos* y la verdad [40]. No en último lugar, los trabajos, hasta

[40] Es significativo que Aristóteles sitúe el estudio de la dialéctica en el marco de los razonamiento precisamente no científicos. Cf. *Tópicos*, I.1, 10-11.

cierto punto fragmentarios, con los que desde diversas instancias quisiera poder atestiguar aquí la necesidad de una lectura atenta y cuidadosa de la vigilancia crítica y el rigor con que Platón da cualquier paso en filosofía, y sobre todo el mismo «paso a la filosofía» [41] encuentra, también, por otra parte su motivación apasionada en la indignación ante el espectáculo de tanta fácil «inversión del platonismo», condicionada, a su vez, por la larga tradición que ha ocultado el texto platónico bajo la capa del platonismo; si se nos permite el «candor» de anotar esta indignación, en los inicios de una inquisición de y en la obra platónica, que pretende, sin embargo, registrar también, a su manera, el «acabamiento de la metafísica» como parte del destino ineludible del pensamiento de la época.

Se entiende, pues, a partir de esta consideración sumaria anticipatoria del carácter específico del criticismo platónico, la importancia de una localización precisa de la principal debilidad, y así, del primer problema, –el problema de expresar la verdad filosófica en el débil lenguaje– para captar la estrategia del logos en su búsqueda de la verdad y en su vocación seminal, creadora de obra.

Cabe señalar, también, en este sentido, como indicación de la eficacia hermenéutica de esta perspectiva, que alguien querría quizás calificar de «formalista», que sólo desde esa instancia se justifica la forma diálogo como única forma de expresión de la filosofía. La tematización del problema del lenguaje desde la perspectiva propuesta debe ser lo suficientemente potente como para «deducir» la necesidad del diálogo dialéctico para objetivar adecuadamente la expresión de la filosofía. El diálogo dialéctico es el juego ejemplar que expone la más seria de las expresiones, la que toca los «conocimientos importantes» *(ta mégista mathémata, La república,* VI, 503e), la expresión de la idea.

---

[41] Cf. J. DERRIDA, «La pharmacie de Platon», in *La dissemination,* p. 80. 158.

La enseñanza como drama y el lenguaje indirecto

En el curso mismo de la lectura convencionalmente temática, directa, semántica, doctrinal, de los *Diálogos* nace una duda, un principio de reflexión espontánea que hace caer en la cuenta de la necesidad de considerar la forma de expresión, la dificultad del lenguaje. Es lo que podríamos llamar la experiencia –muy generalizada en la lectura de Platón– del vacío de filosofemas, la percepción, impaciente a veces, del asedio irónico y aporético que sufre en los *Diálogos* toda afirmación constructiva. Lo cierto es que no todos los *Diálogos* son propiamente aporéticos o «inacabados» en sentido estricto, no todos dejan irresuelta o en suspenso la cuestión inicial que moviliza en cada caso el avance dialéctico, la andanza teórica de los dialogantes. Pero sucede que también en los diálogos que cabe calificar formalmente de «acabados» [42], el «resultado» filosófico parece mínimo, se diría, casi, que se escapa de las manos. Al final de *El Sofista* el lector encuentra la definición buscada, la respuesta precisa a la pregunta formulada al principio, precisamente la de qué es un sofista; pero qué desproporción entre el largo rodeo a través de la aporética de la imagen y del no-ser, a través del parricidio de Parménides, entre la complejidad de ese camino y la simplicidad de la conclusión, de la definición conclusiva del sofista. Si se resta de la obra platónica el amplio componente mítico y la crítica múltiple, cuando no parodia, de las opiniones y representaciones de la tradición cultural griega, a las que la dialéctica somete a la prueba de su examen a lo largo de los *Diálogos,* la filosofía «positiva» «que queda», parece reducirse a la llamada «teoría de las ideas» como condición de la posibilidad de la episteme y como fundamento ontológico del idealismo ético-político [43]. R. Schaerer hace notar ese desfase o desproporción entre la relativa simplicidad y claridad del «contenido esencial» de la filosofía platónica –la distinción de un mundo sensible y un mundo inteligible– y la enorme complejidad de su expresión en los *Diálogos,* a través de polémicas, excursus, asociaciones, ironías, ejemplos, ilus-

---

[42] Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon,* p. 24-32, 155-165.

[43] Cf. L. COUTURAT, *De mithis platonicis.* Cit. en V. BROCHARD, *Estudios de filosofía antigua y moderna,* Buenos Aires, 1945.

traciones míticas. Pero ¿qué sería del núcleo sin esa «exterioridad»?, o mejor, ¿qué línea separa la expresión del contenido, la filosofía de su lenguaje?.

En su primer momento, esta asimetría de fondo y forma, entre la clara y simple doctrina y la oscura y compleja expresión en la obra, puede justificarse en virtud de su eficacia para el tipo de enseñanza que exige la filosofía según el mismo Platón. La «didáctica de la filosofía» platónica es la toma de consciencia consecuente de que la enseñanza de las «cosas importantes» no consiste en llenar un vacío, algo así como derramar agua de una copa a otra (*Symposium*, 175d); no consiste en satisfacer o saturar el hueco de las presuntas «necesidades» de saber con doctrinas en que el alma descanse. La enseñanza platónica en los *Diálogos*, a través de los *Diálogos*, reformula y ahonda el espíritu socrático, que enseña en la medida en que asedia a su interlocutor con una aporética, moderada en sus formas, pero implacable en su fondo, y que pone al alma en la extrema tensión producida por las contradicciones internas entre opiniones que empiezan a moverse de arriba abajo en el ámbito fantasmagórico de una subjetividad que tiene que llegar a dudar, así, sobre su propia salud [44]. El enseñante dialéctico –el que enseña la dialéctica, el que enseña dialécticamente– lo hace haciendo estallar aquellas contradicciones y forzando al alma, con la violencia de la verdad, a que mida la desigualdad entre su «pensamiento» y las cosas. La gran metáfora de la maieútica reside en otra cosa que la trivial modestia de un maestro que se autodeclara estéril, y que secundariza su labor a la de un mero auxiliar que «solamente» ayuda a exponer la presunta riqueza interna de las otras almas. El Sócrates platónico, figura paradigmática de conductor dialéctico del diálogo, no es el maestro que comunica abiertamente, claramente, la verdad (cuando, precisamente, la verdad en cuestión permanece como una zona opaca que perturba la trivial transparencia de la comunicabilidad en el lenguaje cotidiano); pero sí el insustituible mediador entre el alma vacía y vana y la verdad que ésta anhela sin saberlo.

Ahora bien, el papel sólo aparentemente negativo de aquella purificación que hace hablar al interlocutor, y hace ver lo dicho por

---

[44] Cf. *El Sofista*, 230bc, *Crátilo*, 440c-d.

éste, a sus propios ojos, bajo la *skepsis* crítica, es un elemento insustituible en el drama de la enseñanza. En algún lugar, Sócrates da el paso osado de autopresentarse expresamente como tal mediador insustituible entre el alma vacía de verdad en la saturación misma de las opiniones que la llenan y la ocupan, y la verdad que aquella busca en la profundidad de su desorientación e incertidumbre [45]. Pero sea Sócrates, o Parménides, o un Extranjero cualquiera sin nombre (y, en fin, ¿no tiene mucho de «extranjero» en su ciudad el mismo Platón?) el acceso al conocimiento en su grado más alto, el que se exige a sí mismo justificación, un dar razón *(logon didonai)*, pide, como su condición de posibilidad, un mediador del logos, que interrumpa, con el rigor del método, el pacífico intercambio «culto» de opiniones, y que lleve la conversación «tranquila» (como la que puede, incluso quiere sostener el anciano Céfalo, al comienzo de *La República*, sobre las ventajas de la vejez, antes de que Sócrates proponga una cuestión más litigiosa y compleja, sobre la justicia, que aquél prefiere dejar de lado) a la ineludible tensión conflictiva del diálogo dialéctico.

No parece suficientemente expresivo de esa esencia dramática y del destino en cualquier caso siempre incierto que Platón atribuye a la enseñanza caracterizar ésta como discurso meramente evocativo y sugerente [46]; como si el trabajo de toda esta obra pudiera reducirse al rango de mera advertencia, discreta, casi lacónica, para que cada uno busque la verdad por sus propios medios [47]. La maiéutica que el estéril consciente aplica al fecundo insconciente, incluso aquel célebre ejercicio con el esclavo de Menón, que habría enseñado sin más que saber es recordar y que enseñar es ayudar a recordar: a pesar de una pertinaz leyenda, todo eso nada tiene que ver con el mito moderno del saber como autoconsciencia y reflexividad. Pero sí es significati-

---

[45] Cf. *Teeteto*, 150d-151b. Un hilo oculto de la relación singular de Sócrates con Alcibíades es la «imprescindibilidad» de aquel para éste, hilo adivinable a pesar de todo en el final del *Symposium*.

[46] La argumentación de R. Schaerer se apoya esencialmente en este motivo.

[47] Hipótesis ésta, de todas formas, no simplemente desdeñable, «motivada» en cualquier cosa: ¿no dice el autor de la *Carta VII* que todo el que está capacitado para la filosofía lo está para descubrir la verdad por sí mismo mediante una mínima indicación, *dia smikras endeixeōs*, 241e?.

vo que esta dramatización casi exasperada del problema de la enseñanza de la filosofía haya sido interpretada como renuncia y hasta como fracaso: «Plato habuit malum modum docendi», dice un pensador que destinó su obra princpal «ad eruditionem incipientium» [48]. Tanto más paradójica la puesta en escena platónica del maestro y el discípulo, tanto más trágico el desenlace (y se recordará el fracaso de Sócrates con Alcibíades, el fracaso de Platón con Dionisio de Siracusa), cuanto que esta filosofía ha percibido, quizás como ninguna otra, la ineludibilidad de su tarea como *paideia.* Habría que pensar en Marx o en Rousseau o en Kant, para encontrar una consciencia análoga en profundidad del mal social, y una tal atribución a la filosofía de la tarea de intervenir en la construcción del mundo humano. Y sin embargo, aquel diagnóstico –Platón habría fracasado en la enseñanza, finalmente habría renunciado a ella–, que mucha lectura apresurada de su obra, a la búsqueda sospechosamente inocente de filosofemas y teorías, cree confirmar al no encontrar éstas, no se sostiene más que a costa de pedirle a los *Diálogos* lo que la forma de éstos pretende impedir: la introducción al saber mediante la introducción del saber constituido en el alma del destinatario. La esencia metódica (y método es camino, pero también errancia, rodeo, excursus, avance incierto, retroceso a una encrucijada) del saber platónico se resiste de una manera específica a su configuración como cierto corpus doctrinal, idealmente transmisible en la simultaneidad de una «síntesis». El metodismo esencial de esta filosofía repercute, no en su inenseñabilidad, sino en la exigencia de un tiempo real, el del diálogo, en que el saber se deshace y se rehace en la medida exacta en que el interlocutor pueda estar a la altura de la inquisición dialéctica en curso. La *diacronía* del logos en su ir y venir del dialéctico que guía al interlocutor que sigue, conserva la irreductibilidad del decirse y del desdecirse a lo dicho. Leer el diálogo es mantener aquel ritmo, esa irreductibilidad. Pero eso no es «escepticismo», ni sobre la filosofía misma, ni sobre su enseñanza; es sólo, en todo caso, escepticismo, en su sentido más griego de *skepsis,* activo acerca de la comunicabi-

---

[48] STO. TOMÁS, *Summa Theológica,* I; la cita anterior procede de *In de anima,* I, VII, 7. Continúa: Omnia enim figurate dicit et per simbola dicit.

lidad directa de unas determinadas doctrinas. Traducir el saber metódico a doctrina transmisible es degradar la filosofía a mito. De hecho, el mito es también recurso expresivo de considerable potencia en la *paideia,* y que, en consecuencia, la filosofía tiene que poder controlar en sus formas como en su fondo, para que tampoco en el «imaginario colectivo» de la polis se introduccan elementos subversivos contra el orden de la razón; pero se trata, con el mito, de un recurso educativo en que la insuficiencia intelectual del destinatario obliga a romper la forma específica del logos, el diálogo. Hasta en el pensamiento interior del alma que persigue, aparentemente en solitario una idea, el movimiento del logos adopta necesariamente la estructura y el ritmo del diálogo [49]. La forma mítica de la enseñanza –pero piénsese que hasta el núcleo temático de la dialéctica, el ámbito de la idea, puede traducirse al elemento de una historia mítica [50]– degrada a su destinatario al papel de «oyente», halagado por el estímulo de su imaginación; mientras que el diálogo compromete al interlocutor en la marcha de la investigación dialéctica, cada paso de ésta pide su participación [51].

De manera que la consideración sumaria sobre las condiciones de la enseñanza nos remite de nuevo al lenguaje de la filosofía como problema principal. Sabemos ya que ese lenguaje no puede permitirse ni conceder la facilidad de ser directo, comunicación transparente de un tema o una tesis. Por el contrario, en un primer momento, en un momento de confrontación con los poderes del discurso en el poder –o discurso retórico–, la filosofía tiene que aparecer como condenada a un cierto silencio, y más concretamente, a un agrafismo, según el texto de los *Diálogos.* En la diafanidad de un lenguaje público cotidiano, nunca demasiado lejos del ruido de la ciudad, se percibe, sin embargo, *la nota del enigma.* Pero la pasión platónica por el logos y por su forma específica, el diálogo, conjura y retiene reprimido es lado «pitagórico» ya aludido, la peligrosa «solución» de esconder

---

[49] Cf. *Teeteto,* 189e; *El Sofista,* 263e.

[50] Todo el *Timeo* es un mito sobre la construcción del universo, que supone y hace jugar, pero no dialécticamente, la «teoría de las ideas». Cf. también el mito de la circulación de las almas en el *Fedro,* 246a y ss.

[51] Cf. *El Sofista,* 236d.

la verdad, puesto que no fácilmente transmisible sin riesgo para su integridad, en el refugio de un círculo esotérico [52]. Sin duda, la Academia platónica no podía ser un lugar tan ruidoso como el ámbito abierto, callejero, en el que se mueve el Sócrates de diálogos «mundanos», como el *Cármides*, el *Eutidemo*, el *Protágoras*. Pero las leyes internas del diálogo dialéctico son las mismas en ellos que en los diálogos más formalmente «académicos» –*El Parménides, El Sofista, El Político*– que reflejan, sin duda más directamente, el tipo de enseñanza platónica en el entorno tranquilo y relativamente aislado de la escultura en honor de Academos.

El enigma, la evocación de la verdad como exterior al ámbito dominable por el lenguaje transparente o comunicativo, tiene que alojarse en el mismo diálogo. Ahora bien, la tarea de decir lo indecible, de utilizar el código de la lengua más allá de sus posibilidades establecidas, se agrava en su dificultad por las condiciones sociales efectivas en las que la filosofia tiene que dar el paso de comparecer en el campo común de los discursos. Por lo pronto, Platón señala la incompetencia del lenguaje cotidiano para expresar las verdades esenciales, o bien, la perplejidad, acaso la impaciencia del hablante normal, habituado al trato con las cosas en su valor justamente de *pragmata*, funcionales al orden cotidiano –entre las que se incluyen las opiniones vigentes sobre la virtud y el orden político–, ante el «sueño» de lo que es verdaderamente en sí. Pero la problematicidad de la expresión comunicable de la filosofía se agrava porque el movimiento histórico de la polis democrática ha producido ciertos dispositivos «técnicos» que «afinan», por así decirlo, los poderes retóricos, erísticos, refutatorios, del lenguaje. El hablante común puede defender su cotidianidad de la inquietante pregunta del logos por la verdad, no sólo mediante la obvia, inmediata inadecuación del lenguaje directo con la esencia, sino apoyándose en la habilidad de los que aceptan, y hasta promueven la discusión con la filosofía, y aparentan moverse en el mismo terreno que ésta, coincidiendo con ella en someter a cuestión crítica la antigua *paideia*. La sofística, reconstruida

[52] Platón ironiza por otra parte con frecuencia sobre el cripticismo de los heraclitianos; por ejemplo, *Crátilo*, 384a; *Teeteto*, 180a.

sistemáticamente por Platón, como institucionalización, más o menos consciente de sus poderes destructivos respecto a la antigua paideia, de aquellos poderes retóricos, erísticos y refutatorios, diversifica su virulencia antifilosófica: en la forma de la parodia teatral o «circense» de los hermanos Anisodoro y Eutidemo, que llevan la filosofía al campo de una discusión excitante y espectacular; o en la forma de la recuperación irenista, falsamente armoniosa, que propone Protágoras de la sabiduría tradicional poético-sagrada de los Homero, Hesíodo o Simónides; o en la forma de la complicidad lacónica del cinismo de Gorgias con el escepticismo creciente de la ciudad ante la virtualidad de la retórica como más eficaz poder político. La obsesión platónica por deliminar y detener la esfera de la influencia sofística [53] tiene, así, una relación directa con su preocupación por las posibilidades inciertas de la expresión de la filosofía. La posibilidad de esa expresión pasa por una larga estrategia que desenmascara la doble impostura del sofista: en primer lugar, éste desautoriza y desprestigia a la filosofía al «representarla» como el espíritu de la controversia formalista que juega a nombrar el equívoco en la consciencia lingüística común [54]; en segundo lugar, el sofista «defiende» al hablante normal de la «impertinencia» filosófica (la típica insistencia interrogatoria de Sócrates), poniendo a la filosofía en ridículo, como balbuceo o como locura [55].

La naturaleza imperfecta del lenguaje, en su inadecuación esencial con la verdad, tanto en su vida salvaje a través de la historia [56], como en la elaboración retórica que cultiva perversamente el poder de engaño de las palabras, produce una doble consecuencia que resume la dificultad máxima de la filosofía en su punto de partida, en la

---

[53] El comienzo del *Protágoras* pone en escena la actitud confiada y curiosa de saber ante la llegada a Atenas del famoso sofista, y la advertencia socrática de los riesgos que puede implicar entrar en esa relación.

[54] Cf. *Eutidemo, Menón,* 91b y ss., *La República,* 493a y ss.

[55] Cf., más adelante nuestro comentario sobre *El Sofista.*

[56] Sobre esta dimensión del lenguaje, que lo hace circular a través de la historia y de los mundos humanos, el «delirio onomatopéyico» en que entra Sócrates para llevar al límite de su absurdo el «cratilismo», ofrece esta intuición: «Tú sabes que el discurso (el logos) manifiesta la «totalidad» y que se mueve alrededor y no deja de hacer girar; y que es doble, verdadero y falso (...) Por consiguiente, el que manifiesta «todo» (pan) y siempre hace girar sería justamente *Pan Aipólos,* el hijo doble de Hermes, suave en sus partes superiores y áspero y cabruno en las inferiores. Conque *Pan* es o bien la palabra (logos) o hermano de la palabra, dado que es hijo de Hermes», *Crátilo,* 408cd.

elección de «¿cómo decirlo?». Por un lado, la doxa, el pensamiento que se mueve con facilidad en el ámbito de las sombras reconocidas socialmente como los objetos verdaderos, adquiere prestigio por su elocuencia retórica; por otro lado, la filosofía, falta de un lenguaje propio, tiene que recurrir a los «modos inferiores del lenguaje» [57] y queda, así, marginada del centro de la polis, o reducida a una especie de clandestinidad: de la que, por cierto, acusa Calicles violentamente a Sócrates, cuando ve en éste un caso de esa falta de virilidad propia de los que siguen filosofando más allá de su juventud: «Ciertamente, viendo la filosofía en un joven, me complazco, me parece adecuado y considero que este hombre es un ser libre; por el contrario, el que no filosofa me parece servil e incapaz de estimarse jamás digno de algo bello y generoso. Pero, en cambio, cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa, y que no renuncia a ello, creo, Sócrates que este hombre debe ser azotado. Pues como acabo de decir, le sucede a éste, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad, y *de las asambleas donde,* como dijo el poeta, *los hombres se hacen ilustres,* al vivir el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovenzuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente» (*Gorgias,* 485cd) [58].

La dialéctica en la retórica, la filosofía en la literatura.

¿Como evade Platón esta aporía? ¿Cómo justifica su discurso ante la exigencia de claridad y de comunicabilidad que define el espacio del ágora, –y ante el que Platón no quiere sustraerse– y cómo se autojustifica este discurso, separado siempre, en tanto «discurso», de la idea inaccesible al lenguaje, en su difícil, pero necesaria fidelidad precisamente a la idea? Platón da a pensar a sus lectores que efectivamente ha conseguido superar la aporía de la inexpresabilidad directa de la filosofía: esto es innegable, al menos si se asume que la filosofía de Platón está, de una forma que hay que precisar, en los

---

[57] R. SCHAERER, *La question platonicienne,* p. 17.

[58] Platón reseña irónicamente la protesta de otro sofista célebre ante la obra «despedazadora» del diálogo socrático, que impide todo discurso bello. *Hippias Mayor,* 301b.

Diálogos, y no en inciertas doctrinas esotéricas [59]. Pero esta *escritura* crea problemas a la *lectura*. En algún sentido, la tentativa general de este ensayo es la de situarse activamente en la posición de crear problemas a la lectura de Platón, dificultar la lectura fácil y perezosa a la que el «hipócrita» lector tiende siempre más o menos: se trata de crear problemas a todo el que crea poder dejar atrás o salir de lo que esa obra ha legado como su mayor don: un *laberinto*. Ante la escritura platónica, más que ante otras, la lectura tiene que registrar la elaboración problemática de la obra, y no sólo ésta en su resultado o en su «síntesis». Si el diálogo es un discurso que sólo indirectamente manifiesta la verdad, leer el diálogo, de acuerdo con su efectivo estatuto expresivo, implica incorporar a la interpretación la atención más esforzada a aquello que se expone y se disimula entre las líneas: ir más allá de una lectura «literal» de Platón –de esta «obviedad» se trata–, pero precisamente mediante la profundización de las condiciones de la letra o de la literatura filosófica de Platón.

Platón plantea la resistencia de la filosofía a la literalidad, la resistencia de la verdad a la literatura; y lo hace, ésta es su osadía, «literalmente», en la positividad directamente señalable de ciertos textos. La expresión literal de la irreductibilidad del logos filosófico a la letra de un texto se localiza en el que es, precisamente, el diálogo seguramente más revelador del «programa» filosófico de Platón, *Fedro* [60]; y más precisamente, en la densidad formidable de sus últimas páginas, en el mito de Theuth, inventor de la escritura, y sobre todo, en el «comentario» de Sócrates a la sentencia de Thamus, condenatoria de la escritura (274b-279o). Se trata de ensayar una lectura de

---

[59] Polemizando con quienes pretenden localizar el Platón verdaderamente filósofo en las llamadas «doctrinas no escritas», W. K. Guthrie puede ser muy contundente: «son los *Diálogos* los que durante siglos han inspirado y estimulado, irritado, exasperado, pero nunca aburrido, y si alguien, filósofo o profano, habla de los pensamientos de Platón, son los *Diálogos* lo que tiene en mente. Cualesquiera que sean los motivos de su autor, para todos nosotros, en Europa y fuera de Europa, los *Diálogos* son Platón, y Platón es sus *Diálogos*», *History of greek philosophy*, Cambridge, 1975, vol. IV, p. 3-4.

[60] Se ha pensado alguna vez (Schleiermacher) que habría sido el primer diálogo escrito por Platón (algún «filólogo» ha encontrado «alegría e inmadurez juvenil» en él), y contendría, así, expresamente, el «plan» de su obra. No cabe detenerse en la ineficacia de categorías como esas. Pero en cuanto a la relevancia del *Fedro* en la organización de la obra platónica, cabe recordar lo que decía ya el *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de F. Uberweg, al calificarlo de *Mittelpunkt des Platonforschung* (Stuttgart, 1961, p. 283). Cf. la importante introducción de L. Robin, a la edición de Belles Letres.

ese «margen» o «apéndice» del diálogo [61], ese presunto «epílogo», como lo que, por el contrario, imanta, desde el principio, la marcha dialéctica del diálogo, como lo que permite atribuir a la diversidad aparente de «temas» (retórica, eros, alma) y de «niveles» del discurso (poesía, mito, conversación, parodia, dialéctica) que constituye en conjunto el *Fedro,* la unidad orgánica que hace que un discurso tenga vida propia, como se dice en el curso mismo del texto (264c). Más allá, se trata de leer en este fragmento, la «explicación» de Platón sobre el destino de su filosofía como obra, lo que liga y lo que desliga a su obra del elemento viviente de su filosofía.

Para la valoración adecuada del alcance de esa explicación de la obra platónica con su propia legitimidad como cierto peculiarísimo uso expresivo, será útil la mención previa de una aclaración general sobre la forma de los discursos, que Platón introduce en otro contexto; pero menos alejado de lo que parece a primera vista. Efectivamente, la cuestión de cómo decir lo que hay que decir, en su subrayada diferencia respecto a la cuestión de qué decir, recibe un tratamiento expreso y «sistemático» en el curso de la fundación filosófica de la ciudad justa *(La República,* 392c y ss.). La discusión que allí tiene lugar, en la que se advierte hasta qué punto no cabe exagerar el interés «formalista» de Platón, revela los criterios esenciales de la formación «musical», a partir de una consciencia muy explícita, en el director del diálogo, de la implicación entre aquellos criterios y la orientación expresamente filosófica de la ciudad que se busca. El rango de principalidad o de soberanía *(kyriōtate)* que atribuye Platón a la educación en la música tiene su base en la íntima correspondencia entre el ritmo y la armonía, por un lado, y el alma, por otro (401d). Ritmo y armonía pueden así penetrar «en la interioridad del alma» *(eis to entos tēs psychēs),* aportando gracia y belleza, y con ello un primer criterio para distinguir lo defectuoso de lo recto (401de). La música –Platón piensa aquí sobre todo en la música poé-

[61] Con una cierta frecuencia significativa, la interpretación tradicional y la interpretación «ingenua», cómplices en su rutina y en su pereza, relegan este texto a excursus epigónico o apéndice, frente al corpus temático del diálogo, sostenido, según esto, por los motivos del alma, el amor, y la retórica desde la que se producen los discursos diversos que aparecen en el diálogo. Cf. por ejemplo, la introducción de L. Gil a su traducción, Madrid, 1970, p. XVII, y LVII-LVIII.

tico-mítica– es una prefiguración del logos: el alma educada musicalmente en el ritmo y la armonía «rechazará también con motivos, y odiará lo feo ya desde niño, antes aún de ser capaz de razonar; y así, cuando le llegue la razón, la persona así educada la verá venir con más alegría que nadie, reconociéndola como algo familiar» (401e-402a). Hay un vínculo, pues, entre logos y ritmo [62], lo que hace que el hombre carente de oído para la música sea al mismo tiempo, un misólogo: «Mas ¿y si no se dedica a ninguna otra cosa ni conserva el menor trato con las Musas? ¿No sucederá entonces que, al no tener acceso a ninguna clase de enseñanza o investigación, ni poder participar en ninguna discusión o ejercicio musical, aquel deseo de aprender que pudiera por acaso existir en su alma se atrofiaría, y quedará como sordo y ciego por falta de algo que lo excite, fomente o libere de las sensaciones impuras? (...). Por tanto creo que el hombre así educado dará finalmente en odiador de las letras y de las Musas *(misologos, ámousos)*: no recurrirá jamás al lenguaje *(dia logōn)* para persuadir, sino que intentará, como las alimañas, conseguirlo todo por la fuerza y brutalidad, y vivirá en fin, sumido en la más torpe ignorancia, apartado de todo cuanto signifique ritmo y gracia *(arrythmías te kai acharistías)*» (411de). De ahí, la insuficiencia de la representación habitual de la función de la música. Normalmente ésta se sitúa en una perspectiva educativa que se conforma con el ideal más o menos vago de una buena alma en un buen cuerpo, el ideal de una cultura armoniosa. Pero no, dice Platón muy expresivamente: la divinidad ha donado a los hombres la música y la gimnástica, no simplemente para la formación educativa del alma y el cuerpo, sino para que una y otra produzcan «fogosidad y filosofía» *(epi thymoeides kai to philósophon)* (411e). La música especialmente, está ya de por sí implicada en un horizonte ético. Así como sólo quien conoce las letras puede reconocerlas en sus imágenes en el agua o en un espejo, así también la percepción de lo bello por la música está ya condicionada en su posibilidad por el conocimiento de las formas esenciales de la virtud (402bc). El ritmo prefigura el logos,

[62] Sobre la historia de la palabra *rythmos*, cf. K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicker Ausdruch bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt, 1966, p. 25 y ss.

anticipa una cierta familiaridad –a través de la gracia y la belleza– con el ámbito de la verdad y de las ideas; pero aquella prefiguración sólo puede reconocerse como tal si la razón preside, aunque a distancia, el proceso. Se comprende, si esto es así, si tal es el valor formativo de los «artistas», que éstos hayan de someterse al examen de los fundadores de la ciudad, a la prueba de su adecuación con la ciudad gobernada por los filósofos, o que tiende a ello a través de una cierta «reforma educativa». Habrá que «vigilar» a los poetas y a los artistas en general, y exigirles que en sus obras y en sus representaciones sean capaces de seguir la huella *(ichneuein)* de lo bello y lo agraciado (401e). La idea de la belleza es, en efecto, la más manifestativa de las ideas, la «pedagogía» natural del alma que busca la verdad y el bien sin saberlo. «Hay que buscar, en cambio, a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y agraciado; de este modo los jóvenes vivirán como en un lugar sano, donde no desperdiciarán ni uno solo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a sus ojos y oídos, como si se les aportara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza *(eis omoióteta te kai philían kai symphōnían tō kalō logō ágousa)*» [63]. Pero atendamos, más bien, a cómo se organiza y se desplaza la cuestión de las condiciones de posibilidad de la expresión de la filosofía en el texto del *Fedro*, en el que, se ha dicho, aquella cuestión se condensa de la forma más significativa.

Y por lo pronto, situémos ahí la reflexión sobre la escritura: tan no es un mero apéndice o epígono del *Fedro* su pasaje final, –que se introduce, al parecer abruptamente, con el intempestivo, falsamente egipcio mito de un Theut inventor de la escritura y otras (malas) artes–, que, por el contrario, debe entenderse como la eclosión de la cuestión latente en el diálogo desde su primera página. Es un discurso redactado por «el más hábil de los escritores de ahora» (228a) lo que hará salir a Sócrates –insólitamente– de las murallas de su ciudad. Fedro podría arrastrar a Sócrates, sedentario y localista en principio (230d), no ya a dar un paseo por las afueras de Atenas, sino a

[63] Cf. también, sobre la peculiaridad de la idea de belleza, *Fedro*, 250ce.

dar vueltas por todo el Atica, y por cualquier otro sitio; basta con que a este «loco» por su afición enferma a oir discursos (228b) le ponga por delante «discursos en hojas» *(logous en bibliois)*. Fedro ha encontrado en el escrito de Lisias el «remedio», el recurso para hacer salir a Sócrates de su ciudad, la droga para llevarlo al éxodo *(tēs exodou to phármakon,* 230d):

> «*Fedro.*–Te revelas, hombre admirable, como un ser extrañísimo. Pues pareces ni más ni menos un forastero que se deja guiar, como tú dices, no uno del lugar. Tan es así que ni te ausentas de la ciudad para ir al extranjero, ni sales en absoluto, creo yo, fuera del muro.
>
> *Sócrates.*–Perdóname, buen amigo. Soy amante de aprender. Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres de la ciudad. Pero tú, ciertamente, pareces haber encontrado un remedio para hacerme salir. Porque de la misma manera que los que agitan delante de las bestias una rama o un fruto las hacen andar, tú, tendiendo ante mí discursos en un volumen, está visto que me harás dar la vuelta a todo el Atica y a cualquier otro lugar que te venga en gana» (230ce).

Tanto más seducirá a Sócrates el escrito de Lisias, por otra parte, –calcula de antemano Fedro– en la medida en que aquél trata precisamente de seducción y de eros, la única «especialidad» de Sócrates según él mismo [64]. Ciertamente, el discurso escrito aparece, si no como tema expreso, sí, ya en este comienzo del diálogo, como «objeto» en escena; pero también, y la cosa debe subrayarse, como objeto que se oculta o que debe ocultarse. No es ya que la cuestión erótica que suscitan los discursos que van a pronunciar Fedro y el mismo Sócrates atraiga hacia sí la atención de los dialogantes y del lector, por encima de lo «literario» de los discursos. Es que, desde este primer momento, la relación de Fedro con el escrito, como tal escrito, de Lisias, debe encubrirse, como si tuviera el carácter de algo vergonzoso. Sólo la suspicacia de Sócrates descubre, bajo el interés de Fedro en declamar el discurso de Lisias, el largo trabajo de estudio del «manuscrito» *(biblion),* hasta conseguir aprenderlo de memoria:

---

[64] Cf. *Symposium,* 177e.

«*Fedro.*–¿Cómo dices, amigo Sócrates? ¿Crees que lo que con mucho tiempo y calma compuso Lisias, el más hábil de los escritores de ahora, lo voy a repetir de memoria yo, que no soy un profesional, de un modo digno de él? Lejos estoy de ello. Y eso que quisiera poderlo hacer más que el entrar en posesión de una gran fortuna.

Sócrates.–Ay, Fedro, si yo no conozco a Fedro, me he olvidado también de mí mismo. Pero no ocurre ninguna de las dos cosas. Bien sé que esa persona puesta a oir el discurso de Lisias, no lo escuchó tan sólo una vez, sino que volviendo muchas veces a lo dicho, le invitó a repetirlo y aquel se dejó persuadir gustoso. Mas ni siquiera le bastó con esto, que, tomando consigo el manuscrito, terminó por inspeccionar lo que más deseaba. Y ocupado en este menester desde el alba, desfallecido de estar sentado, salió a pasear, sabiéndose de memoria, según creo yo, por el perro, el discurso, si no era uno excesivamente largo. Encaminose entonces por fuera de la muralla para repasarlo, y habiéndose encontrado con uno que está loco por oir discursos, al verlo, se alegró porque iba a tener quien le acompañase en su transporte de Coribante, y le invitó a seguir su camino» (228ab).

Fedro hace todavía un esfuerzo por aparentar alejarse del escrito como tal: no habrían sido sus palabras, en su literalidad escrita, lo que habría aprendido, sino el pensamiento o el sentido del discurso, ordenado según sus puntos capitales *(en kephalaiois)* (228b). Ante la nueva maniobra para esconder la dependencia «literal» respecto al escrito, únicamente queda el gesto físico de hacer levantar el manto, bajo el que Fedro lleva, escondido, el discurso escrito de Lisias (228de). El mismo Sócrates, obligado por su parte a declamar otro discurso, paralelo al anterior en cuanto al tema y en cuanto al argumento, pero «mejor» en su disposición retórica (pues, según Sócrates, precisamente por ese lado retórico, al que únicamente ha prestado atención, el discurso de Lisias es muy criticable, 235a), lo hace con el rostro cubierto, «por verguenza» (237a). A pesar de todas las cautelas protocolarias, con las que Sócrates justifica su primer discurso –forzado por la presión de Fedro y, en cualquier caso, dejando claro que se limita a reflejar lo que le viene «de fuentes ajenas y de oídas» y llenando así el alma como una especie de vasija (235cd)–,

no es capaz de llevarlo a su término, y lo interrumpe por la mitad (241d). Tan desvergonzados han sido los dos discursos pronunciados, que el dios eros y cualquier hombre libre exigen una palinodia para purificar la blasfemia proferida. Esta palinodia, justamente, podrá hacerla Sócrates «con la cabeza al descubierto y no velado, como antes, por vergüenza» (243b).

Tras el segundo discurso de Sócrates sobre el alma y el eros, y tras el efecto de admiración que produce en el oyente, Fedro entra en una especie de autocrítica inofensiva, superficial e inmediata, que desautoriza su anterior fascinación por el arte retórico de Lisias. Y en esta ocasión, de nuevo, la escritura como tal aparece como motivo de vergüenza, ahora desde la perspectiva de la aceptación de los valores convencionales de la ciudad. Precisamente, –se le viene a la memoria ahora a Fedro–, un representante típico de los valores de la ciudad, un político, acaba de lanzar contra Lisias una dura requisitoria por su ocupación logográfica (257c). Ante la duda de Sócrates sobre la veracidad del político en su crítica al uso de los discursos escritos, su amigo recurre a la vigencia generalizada de una opinión negativa sobre los «escritores»: «Y tú también sabes que los que gozan de mayor influencia y respeto en las ciudades se abstienen por vergüenza de escribir discursos y de dejar obras debidas a su pluma, temiendo por su reputación en la posteridad, no sea que vayan a ser llamados sofistas» (257d).

Pero así como Fedro deseaba íntimamente declamar un discurso escrito por más que lo mantuviera oculto bajo su manto, así también estos políticos, tan seguros en su desprecio de la logografía como forma de sofística, son sin embargo «quienes con más ardor desean el escribir discursos y dejar escritos» (257e): Platón se refiere al orgullo de los políticos al inscribir su nombre propio en los discursos pronunciados en las Asambleas y Consejos para proponer leyes. ¿En qué se diferencia el político de buena reputación en el ejercicio de su retórica, del poeta que exhibe su obra en el teatro? (258b). El fracaso, como el éxito de esos políticos, es un fracaso y un éxito logográficos, literarios. Pero aún más, el escritor-político o el político-escritor puede aspirar, no ya al reconocimiento del pueblo reunido en Asamblea, sino a la gloriosa inmortalidad que lo hará semejante a los dio-

ses: «Cuando un orador o un rey (curiosa disyuntiva), habiendo tomado el poder de un Licurgo, de un Solón, o de un Darío, queda capacitado para llegar a ser un escritor de discursos inmortal en su ciudad ¿no se considera a sí mismo como un ser semejante a los dioses, cuando aún está en vida, y no tiene la posteridad la misma opinión sobre él, cuando contempla sus escritos?» (258c).

Lo que pretende Platón al someter a examen crítico los supuestos de la crítica convencional de la logografía como vergonzosa práctica sofística es, por lo pronto, hacer ver la contradicción interna de la política dominante y su complicidad práctica con lo que critica [65]. Pero el sentido más profundo de la observación es, finalmente, el de mostrar la necesidad de plantear expresamente la cuestión de la escritura, en la profundidad de sus implicaciones con la cuestión de la verdad, y en la generalidad de su diversidad de estilos, géneros, temas. La exclusión simple del sofista, víctima de la logografía, a partir de un tradicionalismo, a partir de una política acrítica, víctima inconsciente, precisamente, de la práctica logográfica habitual, se cierra al problema decisivo de la literatura y su papel en la constitución de la cultura. Ese problema, sin embargo, hay que plantearlo, y expresamente: «¿Cuál es entonces la manera de escribir bien o mal? ¿Sentimos alguna necesidad, Fedro, de interrogar a Lisias sobre esta cuestión, o a cualquier otro que haya escrito alguna vez o vaya a escribir un obra sobre un asunto político o privado, bien en verso como poeta, bien sin él como prosista?» (258d).

Esta pregunta abre, de hecho, el examen de la retórica, estableciendo desde el principio, la principalidad de la retórica literaria, la retórica de los discursos escritos. No es tanto que la literatura recubra sin más el campo de la retórica –pues ésta produce también las condiciones para el discurso hablado, para el uso del logos o del *legein,* en tanto se diferencia del *graphein–,* como que el discurso escrito revela mejor que el discurso hablado la verdad (o la mentira) de los discursos que creen poder sostenerse al margen de la verdad.

---

65 Sobre el fondo histórico de la «crisis» política de Atenas, el *Gorgias,* es decir, el diálogo sobre «Platón y Atenas», tematiza abiertamente esa intercambiabilidad entre cierta política, que degenera coherentemente en tiranía, y la tolerancia sonámbula con el dominio de la política por la retórica.

En un primer momento, el estudio crítico dialéctico de la retórica vigente, va a respetar la falsa simetría del hablar y el escribir en la esfera de los discursos que produce aquella. Por eso, la cuestión planteada al principio en relación a los escritos, se reformula, aparentemente como repetición de la anterior, al preguntar de nuevo «¿Cómo un discurso oral o escrito queda bien o no?» (259e).

Más aún. El diferimiento del problema de la escritura como tal, tras el examen crítico del arte o la falta de arte en la producción de discursos en general (247b) ha podido llegar a entenderse, se ha entendido con frecuencia, como una secundarización de la cuestión, como un desplazamiento del tema de la literatura a una nota al margen de la marcha fundamental del *Fedro,* resoluble, después de todo, con la invocación de un mito.

Y sin embargo, ese aplazamiento es más bien el resultado de la exigencia de ese «largo rodeo» *(makra períodos,* 272cd, 274a) que implica el examen dialéctico de los discursos. Una consideración directa, inmediatista del discurso escrito, relegaría éste en una condena simple, como exterioridad artificial frente al logos natural viviente o de viva voz. Ahora bien, la tarea del *Fedro* es la apropiación, por la filosofía, del campo de los discursos, la legitimación –no sin cierta paradoja– de una retórica filosófica, y como consecuencia, la legitimación de una literatura filosófica que salve a la filosofía de la retórica de los oradores y de la literatura de los «escritores» (278cd).

Cabe intentar seguir, en el detalle de algunas de sus vicisitudes, la necesidad de ese largo rodeo, que es también, como siempre, en Platón, cuando se trata de obtener alguna verdad relevante, un camino escarpado, empinado (272c) [66], por el que la dialéctica o la filosofía impone al lenguaje como esfera de los discursos las condiciones de su exposición en el discurso escrito. Desde el primer momento de esta reflexión, Sócrates anuncia que la filosofía no puede conceder la independencia a la producción retórica habitual de los discursos: ni siquiera la independencia fácil de un espacio al margen de la verdad, sea definido como el de la mera verosimilitud o como el de lo positivamente falso. Si en *Gorgias,* Platón esboza una crítica de la retórica

[66] Cf. *La República,* VII, 515e.

vigente a partir de su desenmascaramiento de la injusticia del tirano tras el pseudo-arte de los discursos que prescinden de toda especificidad científica [67], aquí se trata de «acorralar», hasta dejar sin lugar donde refugiarse, al presunto arte de los discursos que cree poder constituirse en relación exclusiva con lo verosimil, y mandando a paseo *(chairein)* a la verdad (272e). Por el contrario, desde su indicación inicial, Sócrates exige al discurso su dependencia respecto a un pensamiento que conozca la verdad de su tema (259e). Ese conocimiento tiene que ver, más que con ninguna otra cosa, con el bien y con el mal (260c), puesto que el poder típico de los discursos retóricos se mueve en el terreno de los intereses explícitamente discutibles, o los valores de la vida social (263ab). Pero la crítica platónica a la retórica de los oradores no es aquí, como sí lo es en *Gorgias,* de carácter directamente ético-político. El trabajo de la dialéctica en *Fedro* no es tanto la exclusión de la retórica fuera del ámbito de la verdad filosófica, –o una descontaminación–, como la exclusión de la exclusión: la declaración de la imposibilidad del arte autónomo de los discursos falsos o verosímiles. La dialéctica, en efecto, debe apropiarse o incluir en su movimiento, debe encadenar a la exposición de la verdad, también la posibilidad del engaño (262ac, 273bd) [68]. Pero al mismo tiempo que indica las condiciones de imposibilidad de la autointerpretación de la retórica como arte de los discursos que, o prescinden de la verdad, o simplemente, la presuponen, la dialéctica se liga al destino de la retórica: los procedimientos específicos de la dialéctica tienen su lugar en un arte más amplio que la dialéctica, a saber, el arte que regula «todo lo que se dice» (261e).

La universalidad de la retórica «que se busca», o retórica ideal, desautoriza la autorrepresentación habitual de la retórica vigente: ésta parece ligar el arte de hablar y escribir a los tribunales de justicia y a las alocuciones políticas (261b). Fedro expone así la opinión corriente, que delimita tranquilamente, tranquilizadoramente, la es-

---

[67] Cf. *Gorgias,* 462 y ss.

[68] Cf. el problema del uso que tiene que hacer el filósofo gobernante, amante de la verdad, de mitos, es decir, discursos no-verdaderos, *La República,* 376e y ss., 389b, 414b; o incluso la necesidad de engañar, a propósito de la planificación de los emparejamientos, 459c.

fera de la virulencia retórica. Ahora bien, el núcleo de la retórica jurídica y política es idéntico al de todo uso de la palabra que implique controversia y pretenda convencer a alguien de algo: «Luego no son únicamente los tribunales y las alocuciones públicas sobre lo que se ejerce el arte de controversia. Antes bien, según parece, hay solamente un arte, si es que lo hay, que se aplica a todo lo que se dice; y sería ésta la que puede conferir a un individuo la capacidad de hacer semejante a todo todas las cosas susceptibles de ello ante quienes se pudiera hacer esto, y asimismo la de sacar las cosas a la luz, cuando es otro el que realiza esta semejanza y ocultación» *(allou omoiountos kai apokryptomenou, eis phōs ágein)* (261e).

Hace falta discernir con claridad aquellas cosas que la retórica pretende hacer pasar por semejante, ocultando la desemejanza del caso a los ojos de otros; y el discernimiento claro es necesario para la faceta, por así decirlo, «defensiva» de la retórica, contra la semejanza encubridora de las desemejanzas: «Luego es preciso que quien se disponga a engañar a otro y a no ser él mismo engañado discierna con exactitud la semejanza y las desemejanzas de las cosas» (262a). Es claro que ese trabajo con la semejanza y la desemejanza supone el conocimiento de la verdad de cada cosa (262a), y el arte de los discrusos no puede sostenerse sobre la base de las opiniones (262c). La retórica es el arte del discurso que pretende orientar o guiar al alma, producir una *psicagogía* (261a). Para ejercer esa virtud orientadora ha de comunicar o intensificar en el alma destinataria del discurso, la sensación de duda o desorientación. De ahí la importancia de fijar metódicamente lo que es de por sí discutible: aquello que, como es el caso a propósito de lo justo, o lo bueno, o el amor, provoca el antagonismo entre unos y otros, e incluso el disentimiento con nosotros mismos (263a). El «conflicto de interpretaciones» suscita una indeterminación del objeto, que sólo puede detenerse con el compromiso de una definición. Se recordará el movimiento característico de la interpelación socrática al interlocutor de cada diálogo: sembrar una duda que despierte la pregunta por el ser de un valor o de una figura social, exigir, con una insistencia sistemática, una respuesta al *tí esti* de cada caso. La ausencia de una definición del amor en el discurso de Lisias leído por Fedro, –que Sócrates analiza aquí a título de con-

tra-ejemplo a no imitar por la retórica filosófica– es la primera razón de que aquel discurso parezca –ya antes de todo examen de su contenido «inmoralista»– una sucesión desordenada de ocurrencias sin ninguna necesidad logográfica (263d-264b). La exigencia de una definición no pide, en primera instancia, que esa definición sea verdadera o total (265d). De hecho, la definición precisa del amor que Sócrates establece en su primer discurso [69], se revelará, en el paso al segundo discurso, como referida a una dimensión parcial, *siniestra,* del amor. Pero aquel primer discurso de Sócrates detenta una necesidad interna, y es, por otra parte, necesario, para situar el amor divino que describe el segundo discurso, en su diferencia constitutiva respecto al amor humano. Precisamente, el paso metódico del primero al segundo discurso, del vituperio del amor siniestro a la alabanza del amor divino, ejemplifica y permite tipificar lo único realmente serio que califica como verdadero arte el arte de los discursos. Se trata de los dos tipos de procedimiento que constituyen la dialéctica. «Para mí es evidente que todo lo demás ha sido realmente jugar un juego» (265c). Lo único que escapa al juego es la *sinopsis* y la *división:* «el llevar con una visión de conjunto a una sola forma *(eis mían idean)* lo que está diseminado *(diesparmena)* en muchas partes, a fin de hacer claro con la definición de cada cosa aquello sobre que en cada caso se pretende desarrollar una enseñanza» (265d); y «el ser inversamente capaz de dividir según formas *(kat'eidē dýnasthai diatemnein)* según las articulaciones naturales» (265e).

La retórica artística –la retórica constituida en verdadero arte– de los discursos socráticos sobre el amor se funda en una captación del elemento común de las representaciones antagónicas del amor –la locura–, y en un descenso ordenado por el lado izquierdo o «siniestro» y por el lado derecho o «bueno» de aquel delirio.

Hasta aquí, pues, la retórica involucra y domina a la filosofía, en su acepción más simple y formal de búsqueda del conocimiento. El

[69] «Así que, no nos vaya a ocurrir a tí y a mí lo que censuramos a los demás (...), hagamos primero de mutuo acuerdo una definición sobre el amor (...): el apetito que, prevaleciendo irracionalmente sobre ese modo de pensar que impulsa a la rectitud, tiende al disfrute de la belleza, y triunfa en su impulso a la hermosura corporal, fuertemente reforzado por sus apetitos parientes, es el que, recibiendo su denominación de su misma fuerza, ha sido llamado amor» (237c, 238bc).

saber la verdad –cosa del pensamiento– es un instrumento del saber practicar con los discursos, que, como tales, se destinan a un alma a la que pretenden guiar; y eventualmente, lo que pretenden es guiar el alma, desde la claridad dialéctica de la síntesis y el análisis, en la dirección de perderse en la confusión o semejanza aparente de cosas desemejantes. Ahora bien, el núcleo serio del juego retórico, el método dialéctico, comporta un tipo muy especial de conducción del alma: no la persuasión sin más, sino la enseñanza (265d). Si la retórica, como arte de los discursos en su esencia persuasiva abarca y comprende, y así, compromete, al método dialéctico, –si el arte de la mentira activa y del no dejarse mentir instrumenta a la verdad misma–, la vocación enseñante de la dialéctica va a producir un cambio decisivo en las reglas del juego retórico de los discursos. No la enseñanza *de* la retórica, o arte genérico de los discursos, sino la *retórica* (una nueva retórica) como la *enseñanza de la dialéctica.* Si el camino hecho hasta aquí de este «largo rodeo» platónico para justificar su obra, se deja caracterizar por la demostración de la no-independencia del arte de los discursos respecto al conocimiento de la verdad que la dialéctica proporciona, lo que hay que intentar ver ahora es la necesidad de que la dialéctica entre en el juego de los discursos que persuaden al alma a la que se destinan. El núcleo serio, dialéctico, de la retórica, *interrumpe* desde dentro el juego frívolo a que ésta tiende, como algo ridículo, insostenible. Pero por otro lado, la irrupción del dialéctico en el juego de la retórica, irrupción exigida por la voluntad de enseñar, es un paso arriesgado, amenazado por el equívoco: la comunicación es un juego peligroso para la integridad de lo que se entrega. La necesidad y el riesgo de la enseñanza de la verdad encuentran su instancia extrema en el discurso escrito: una donación irreversible, irrecuperable de lo dicho, un documento comprometedor de lo pensado, pero también un discurso desligado de su origen, inerme e indefenso en su circulación por el mundo. Pero hay que llegar a la cuestión de la escritura, si es que ésta ha de revelar toda su significación para la obra platónica, a partir de su derivación de la cuestión de la enseñanza.

El eje principal de planteamiento de esta cuestión se delinea aquí en los términos siguientes. El dialéctico es el mediador de lo

que agrada a la divinidad (273e) y lo que cada alma –y en qué momento– es capaz de recibir. En un cierto momento, la dialéctica se dirige al conocimiento de aquello a lo que los discursos dialécticos se dirigen: el alma. «Está claro que si alguien enseña con arte a alguno discursos, le mostrará con precisión la realidad de la naturaleza de aquello a lo que éste vaya a aplicar dichos discursos. Y eso, sin duda, será el alma» (270e).

El estudio dialéctico del alma para la aplicación retórica de la dialéctica al alma, establece en primer lugar el conocimiento exacto de su naturaleza; en segundo lugar, mostrará qué puede hacer y sufrir el alma, pero, sobre todo, «en tercer lugar, clasificando los géneros de discursos y de almas, así como sus afecciones, expondrá todas las causas, acomodando a cada género el suyo, y enseñando qué clase de almas, por efecto de qué clase de discursos, y por qué causa necesariamente se convencen, unas sí y otras no» (271b). Hay un cuarto elemento, que desborda la teoría del alma, del discurso, y de su relación recíproca, porque pertenece irreductiblemente al momento práctico de la aplicación: el *kairós,* la oportunidad del hablar y el callar, y del decir algo a alguien de una forma y otra (272a). Esta retórica fundada en la dialéctica psicológica y psicagógica permite un tipo de relación con la verdad, capaz de negociar con lo verosimil, u opinión de la muchedumbre acrítica (273d). Pero «el gran esfuerzo» de síntesis y división de las cosas y de las almas no tiene sentido ponerlo en la pragmática cotidiana interhumana, sino más bien en «poder decir cosas gratas a los dioses» (273e). La idea que inscribe en el discurso la dialéctica es ya algo divino, la concreción en el diálogo de la búsqueda de la verdad y del bien, que fundan el diálogo. Y bajo el esquema de una pregunta sobre de qué manera se agradará más a la divinidad, somete, en fin, Platón, los discursos escritos a la interrogación dialéctica (274b).

El juego de la expresión escrita: El «esperma inmortal» y los «jardines de las letras».

Para exponer los términos del problema, los «datos» –mucho más que para anticipar una «solución»– Platón recurre, no sin paradoja, a una tradición, a un relato antiguo que ha llegado a los oidos de Sócrates *(akoēn ... tōn proterōn).* No puede dejar de tener su significación el que el giro decisivo en la apertura de la cuestión esencial del *Fedro* –filosofía y expresión, y más allá, filosofía y literatura– lo opere un mito, esto es, un nivel de expresión que, en el curso mismo de este diálogo ha sido abiertamente desautorizado por su inadecuación con el logos (229cd). Pero es que en la fundación del logos, «nosotros mismos no somos capaces de encontrar» lo que se busca; y debemos recurrir, entonces, a lo que puede sugerir un contexto mítico. Un relato mítico, situado en Egipto, como «garantía» de antigüedad venerable [70], pero que, como no puede dejar de notar Fedro, procede en realidad de la fabulación socrática, y por más que en la reflexión a la que da lugar volverá a someter la mitificación, el *mithologein* (276e) a un lugar subordinado. En cualquier caso, la peculiaridad de esta composición mítica comporta que en su espacio dramático pueda oirse la «voz de la razón», que precisamente localiza, estrecha, restringe, detiene el origen de la mitificación y el falso saber en el ambivalente arte de la escritura.

La ambivalencia de la escritura, lo que, como se va a intentar hacer ver, hace *indecidible* su entrada en el juego de la construcción dialéctica platónica, está ya marcada en la caracterización que de ella hace su inventor, Theuth, el artífice de las letras, el descubridor del número y del cálculo, de la geometría y la astronomía, pero también del juego de damas y de dados (274b). Theuth es un dios –en rigor, un dios menor, un daimon 274c– de la cultura, de las artes, de la comunicación de los saberes: al dios-rey Thamus le presenta sus inventos, sus artes, sin ningún género de dudas respecto a que «debían ser entregados a los demás egipcios». Platón omite aquí el examen a

[70] Cf. *Timeo,* 22b y ss. Pero también es cierto, que según un antiguo sacerdote egipcio, «la raza más bella y mejor entre los hombres» nació en Atenas, 23b.

que somete Thamus cada uno de los inventos de Theuth, así como las respectivas «justificaciones», «apologías», que éste expone. No sería difícil, sin embargo, localizar en el corpus platónico el juicio por el que la filosofía «sitúa» a las ciencias pre-dialécticas –como la geometría y la astronomía– como a las artes culturales, «estéticas», y a los juegos. Pero aquí el problema es la escritura, y a ésta corresponde un privilegio como instancia en que se condensa la cuestión de la expresabilidad de la filosofía y la comunicación de la verdad; pero también la de la relación entre el saber filosófico y el ámbito general de los saberes no-filosóficos y la cultura musical. Releamos, pues, la defensa, el intento de legitimación de la escritura, que propone Theuth, el inventor, a la consideración del dios crítico, Thamus: «Este conocimiento *(máthema),* oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un remedio de la sabiduría y la memoria» *(mnēmēs te gar kai sophías phármakon)* (247e) [71]. La réplica de Thamus pasa, primero, por un retroceso a una tesis general que subordina la esfera productiva a la actitud crítica, al *krinein* que discierne la utilidad de lo producido [72]: «Oh, Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir *(krinai)* en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos». En concreto, aquí, Theuth, por su benevolencia con su propio invento, al incurrir ilegalmente en el papel del crítico, ha emitido una valoración que supone, literalmente, una inversión de la realidad: Theuth habría atribuido a las letras «el efecto contrario» al que producen, lo contrario de lo que pueden. El juicio de la escritura por Thamus está determinado a partir de un examen de su efecto distorsionador en el alma, tomada ésta en el trance que más la revela, la enseñanza, la comunicación y la apropiación de la verdad. Distor-

[71] En el mundo mítico griego, la invención de la escritura se atribuye a Prometeo, pero sobre este personaje, Platón no habría podido elaborar el juego de esta crítica a las técnicas. Nota R. HACKFORTH, *Platos Phaedrus,* Cambridge, 1952: «The inventor of writing in greek legend was Prometheus; but he was insuitable for Platos purpose, since it would have been difficult to make anyone play against him the part that Thamus plays against Theuth». (Citado in G. J. DE VRIES, *A commentary on the Phaedrus of Plato;* Amsterdam, 1969, p. 248).

[72] Sobre la importancia de la distinción entre producir y usar –y de la subordinación de lo primero a lo segundo– Cf. *La República,* 601d y ss.; *Crátilo,* 390c.

sión, especialmente, de la memoria natural por un artificio técnico, de la interioridad *(éndothen)* por la exterioridad, del saber verdadero *(alḗtheian ... sophían)* por una polimatía aparente.

«Pues este invento (la escritura) dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traidos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro *(exōthen hyp'allotríon typon, ouk éndothen)*. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de tratar, al haberse convertido, en vez de en sabios, en hombres con la presunción de serlo» (274ab).

El sentido del oráculo, de la profecía de Thamus-Ammón, es, pues, el de una posición de sospecha crítica frente a todo arte o todo saber que se «abandona» a las letras, que se deja *(katalipein)* en un escrito, aparentemente capaz de ser aprendido por el que lo recibe leyendo *(paradechómenos)*: es una ingenuidad o una simpleza –propias de quienes ignoran aquella adivinación y su sentido crítico, propias de quienes carecen sin más, de sentido crítico–, pensar que de las letras *(ek grammatōn)* puede surgir algo «claro y permanente». La escritura no enseña: sólo «hace recordar» al que ya sabe.

Hasta aquí, el relato «egipcio» y su más inmediata significación: en rigor, lo que enseña esta historia es que las letras constituyen un invento peligroso, si se olvida su función sustitutiva y provisional, y se las sitúa en la fundación del saber [73]. El «comentario» con el que Platón prologa la reflexión de Thamus va a implicar una percepción más compleja del problema de la escritura: su complicación con el logos vivo, o de viva voz, del que Platón, sin embargo, no puede dejar de pretender aislarlo.

El primer motivo en que avanza esta pretensión de diferenciar jerárquicamente el logos vivo del logos escrito es el motivo de la responsabilidad y la defensa *(boethein)* de sí mismo. La comparación

[73] Cf. *El Político*, 395c y ss.

–degradante para la escritura– con la pintura, es pertinente en este sentido: «lo terrible» de ésta es que sus productos «se yerguen *(hésteke)* como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad» (275d). Si lo representado en la pintura se eleva como algo vivo, los discursos escritos hablan «como si pensaran» *(hōs phronountas)*. Si la víctima de este engaño formula alguna pregunta acerca de lo aparentemente dicho, queriendo aprender, los discursos escritos se limitan a «indicar por signos *(sēmainei)* tan sólo una cosa que es siempre la misma». El discurso escrito *repite,* y repite mecánicamente. Esa mala identidad provoca, además, un peligro contínuo de equívoco, de malentendido: el escrito «rueda por todas partes» *(kylindeitai pantachou),* por principio es incapaz de determinar su destinatario apropiado, y puede llegar a caer así, entre quienes no están realmente interesados, y tal vez lo maltraten o lo critiquen injustamente. La «irresponsabilidad» constitutiva del escrito consiste en su impotencia para ayudarse a sí mismo *(oute boēthēsai dynatos autō)*. Más aún: esa indefensión, esa incapacidad para sostenerse indemne autónomamente, hace que «constantemente necesite de la ayuda de su padre» *(tou patros aei deitai boēthou)* (275e). Pero, precisamente, esa *necesidad de padre* la tiene un discurso cuyas relaciones con el padre están fuera de la ley desde su origen –es un hijo «ilegítimo» comparado con el otro discurso «hermano legítimo» del anterior, el discurso de viva voz– y que tiende a mantenerse fuera del orden serio y legítimo de la producción y el saber, que subsiste, pues, en el ámbito del juego.

En esta coyuntura de la explicación platónica con la escritura la idea conductora es la separación, la exclusión del discurso escrito. Pero, aunque literalmente se insinúe ya que la operación no puede ser tan simple, hay algo así como una especie de «necesidad» o de «lógica» en su «caída» en la metáfora de la escritura en el alma, que usa Platón para excluir del alma la escritura: «Entonces, ¿Qué? ¿Hemos de ver otro discurso hermano legítimo de éste, de qué modo nace, y cuánto mejor y más capacitado crece? (...). Es aquel que unido al conocimiento se escribe en el alma del que aprende *(gráphthetai en tē tou manthánontos psychē);* aquél que por un lado sabe defenderse a sí mismo *(dynatos men amunai heautō),* y por otro, hablar o

callar ante quienes conviene». A lo que replica Fedro: «Te refieres al discurso que posee el hombre que sabe, a ese discurso vivo y animado *(zōnta kai émpsychon),* cuya imagen *(eidolon)* se podría decir con razón que es el escrito» (276a).

La complicación –incluso, la duplicidad, la ambivalencia– de la operación platónica en toda esta argumentación, que condensa, sin duda, la relación interna de la filosofía [74] platónica con su exposición expresiva, se encadena con el recurso al juego y lo serio, a partir de la otra gran metáfora decisiva aquí: la de la agricultura, los jardines, las simientes, la vida misma en su despliegue.

Entre la agricultura como actividad «seria» que busca pacientemente la maduración lenta del fruto, y la agricultura como «juego» festivo que planta en los «jardines de Adonis» [75] unas simientes destinadas a un florecimiento rápido y efímero, no hay, propiamente, incompatibilidad; pero sí debe haber, entre una y otra, plena consciencia de la diferencia entre la seriedad de una y la gratuidad de la otra: «El agricultor sensato ¿sembraría acaso en serio durante el verano y en un jardín de Adonis aquellas semillas por las que se preocupara y deseara que produjeran fruto, y se alegraría al ver que en ocho días se ponían hermosas? ¿O bien haría esto por juego, o por mor de una fiesta, cuando lo hiciera, y en el caso de las simientes que le interesaran de verdad recurriría al arte de la agricultura, sem-

---

[74] H. Gundert, («Zum Spiel bei Platon» in *Platonstudien,* Amsterdam, 1977, p. 65 y ss.) localiza hasta nueve contextos o ámbitos semánticos en que la dualidad juego-seriedad tiene relevancia en la obra platónica. El que nos interesa aquí es «el juego del diálogo filosófico como un logos fijado por la escritura, y en ello, acaso, el juego del filosofar en general». Y remite a *Menéxeno,* 236c, *La república,* 536c, 545e, *Parménides,* 137b, *Fedro,* 262d, 278b, *Filebo,* 30e, *Timeo,* 59d, *Leyes,* 685a, 688b, 690c, 769a. Pero próximo a dicho contexto está el «juego de la ironía socrática», e iluminador, en general, de la significación platónica de esta polaridad, «el juego de la esencia humana y de la vida humana en totalidad, en tanto el hombre aparece como un juguete, una marioneta de los dioses». La referencia a esto último es la de los pasos célebres de *Las Leyes* sobre el destino humano como juego divino, 644d, 653d, 803a: «Quiero decir que es menester tratar en serio lo que es serio, pero no lo que no lo es; mientras que la divinidad es por naturaleza digna de toda clase de bienaventurada seriedad, el hombre, como antes dijimos, no es más que un juguete inventado por la divinidad, y aun eso es realmente lo mejor que hay en él; y que, por tanto, es preciso aceptar esta misión y que todo hombre o mujer pasen su vida jugando a los juegos más hermosos que puedan ser, es decir, al contrario de lo que ahora piensan».

[75] Luis Gil anota: «En las fiestas de Adonis se cultivaban en vasijas plantas que morían rápidamente, para simbolizar la muerte prematura del amante de Afrodita».

brándolas en el lugar conveniente, y contentándose con que llegaran a término cuantas había sembrado una vez transcurridos siete meses?» (276b).

Platón, pues, da a pensar esta paradoja: la escritura se comprende en lo efímero, escribir en tinta es como escribir en el agua, o en la arena. El escritor serio es, entonces, el que sabe que su escritura es un juego, incapaz de sustituir al pensamiento, en tanto los escritos, repite Platón, son incapaces de ayudarse a sí mismos *(hautois... boēthein);* y especialmente debe ser así el más serio de los escritores, el filósofo, que se dedica a la ciencia de lo justo, lo bello, lo bueno: «Y el que tiene el conocimiento de las cosas justas, bellas y buenas ¿hemos de decir que tiene menos seso con respecto a sus simientes que el agricultor? (...). Luego lo que no hará seriamente será el «escribirlas en agua», o lo que es igual, en tinta, sembrándolas por medio del cálamo con palabras que tan incapaces son de ayudarse a sí mismas *(meta logōn adynatōn men hautois logō boēthein),* como de enseñar la verdad en forma satisfactoria» (276c).

Y sin embargo, si el movimeinto principal del texto sigue siendo la subordinación de la escritura al pensamiento verdadero, o serio, la relegación o la exclusión de los escritos fuera del centro de la filosofía, ahora se abre paso el motivo de la escritura como «hermoso juego», más articulado, después de todo, con el discurso serio, de lo que éste querría admitir. Que el escritor serio, cuando escribe, lo hace por juego *(paidias charin),* no significa que esa sea una actividad desvinculada de la filosofía. La articulación más obvia de los «jardines de las letras» con la «agricultura» seria del saber pasa por la función «tesaurizadora» de la escritura: los escritos se conservan como recordatorios para uno mismo y para todo aquel que siga la misma huella *(tauton ichnos)* [76]. Pero hay en esto algo más que esta funcionalización del juego de la escritura. Hay, que si la condición de posibilidad de la escritura es su fundamentación en el discurso dialéctico, su secundariedad respecto al discurso que exige la viva voz y al diálogo vivo a través de la sinopsis y la diairesis, por otra parte también es

---

[76] Cf. también, una puesta en escena del uso de los escritos como recordatorios en el comienzo del *Teeteto,* 143d-143b.

cierto que la *dialéctica*, a su vez, en toda una dimensión, consiste en *fundar la posibilidad de la escritura*. Esta posibilidad pertenece a la esencia de la dialéctica. Explicar ésta es hacer que se explique con la «gramática». *La dialéctica es una gramática en serio* [77].

Fedro ha resaltado la cualificación de la actividad de escribir como un «hermoso juego», frente a otros vulgares: el hermoso juego del «hombre capaz de jugar con los discursos, componiendo historias *(mythologounta)* (mitificando) sobre la justicia y las demás cosas que dices» (276e). La réplica de Sócrates hace entrar a la dialéctica como el lado serio de ese juego, más serio que los simples entretenimientos, que es escribir. No olvidemos que Platón ha determinado unas páginas antes (265c-266c) la esencia de la dialéctica como el lado serio de la retórica, como la *retórica seria* [78]. La dialéctica es un tipo de transmisión: no de opiniones o representaciones sin raíz, sino de la *semilla inmortal* que es la ciencia, una ciencia que germina en el paso de alma a alma, en el diálogo viviente: «Mucho más bello (que el del que compone historias), creo yo, es el ocuparse de ellas en serio, cuando haciendo uso del arte dialéctico, y una vez que se ha cogido un alma adecuada, se plantan y se siembran en ella discursos unidos al conocimiento; discursos capaces de defenderse a sí mismos y a su sembrador, que no son estériles, sino que tienen una simiente de la que en otros caracteres germinan otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla de un modo inmortal *(alla échontes sperma... touto aei athánaton parechein hikanoi)*, haciendo feliz a su poseedor en el más alto grado que le es posible al hombre» (276e-

---

[77] Cf. *Filebo*, 17ab, 38e-39a. Pero sobre todo este texto, que valora la invención de Theuth, de muy otra manera que el dios Thamus del *Fedro*: «Cuando fue percibida la infinitud de la voz, sea por un dios, sea por un hombre divino, –una tradición egipcia cuenta, en efecto, que Theuth fue el primero en percibir que, en este infinito, las vocales no son una, sino múltiples, y que hay, además otras emisiones que, sin tener un sonido, tienen sin embargo un ruido, y que ellas también tienen un cierto número; puso aparte, como tercera especie, lo que llamamos ahora las mudas, después de lo cual, dividió una a una, estas mudas, que no tienen ni ruido ni sonido, después, de la misma manera, las vocales, y las intermedias, en fin, determinó su número, y dió a cada una de ellas, y a todas en conjunto, el nombre de elementos. Constatando, pues, que ninguno de nosotros era capaz de aprender una cualquier de entre ellas separada de todo el conjunto, consideró esta interdependencia como un lazo único que hace de todas ellas una unidad, y les asignó una ciencia que llamó arte gramatical» 18cd.

[78] Cf. A. Dies, *Autour de Platon*, París, 1972, p. 430.

277a). Sin duda, el estrato manifiesto del texto sigue siendo la crítica de los escritos, la crítica de un saber o de una cultura «bibliográfica» o «gráfica», esto es, para Platón, en el fondo, pictórica, ilustrativa, ornamental, representativa, mimética, repetitiva. Pero al mismo tiempo el texto sitúa el discurso dialéctico como un *caso* de escritura, como la única escritura digna de un serio esfuerzo *(axion spoudēs)*: «quien cree que los mejores de ellos (lo de los escritos) no son más que una manera de hacer recordar a los conocedores de la materia, y que son los que se dan como enseñanza, se pronuncia con el objeto de instruir, se escriben realmente en el alma, y versan sobre lo justo, lo bello y lo bueno, los únicos en los que hay certeza perfección e interés que valga la pena; quien piensa que tales discursos deben llamarse, por así decirlo, hijos legítimos suyos: primero el que tiene en sí mismo, en el supuesto de que esté en él por haberlo él mismo descubierto, y luego cuantos descendientes de éste y hermanos a la vez se producen en las almas de otros hombres según su valía; quien mande a paseo los demás discursos, ese hombre, Fedro, el hombre que reúne esas condiciones, es muy probable que sea tal como tú y yo, en nuestras plegarias, pediríamos llegar a ser» (278ab).

Los poetas, los logógrafos, y los nomógrafos o legisladores (y se evocan, por cierto en una asociación cargada ya en sí misma de crítica, los nombres de Homero, Lisias y Solón) son simplemente «escritores»: se esfuerzan seriamente en sus composiciones «revolviéndolas de arriba abajo, pegando unas cosas con otras o amputándolas», porque no tienen otra cosa de más valor. Frente a los cuales, hay un «escritor», al que no debe denominársele sobre la base de este hecho de que compone escritos como juego, sino teniendo en cuenta la verdad y el saber, en los que sí pone su serio esfuerzo. Esa denominación es precisamente la de «filósofo»: éste es el escritor que puede dar ayuda, asistir o auxiliar *(boethein)* a sus obras, someterse a la prueba de la crítica y la refutación, y así, poner en evidencia *(apodeixai)* la poca entidad o la insignificancia de sus escritos. Así legitima Platón su propia obra filosófica, como irreductiblemente fragmentaria, incompleta, insegura, dependiente siempre de un pensamiento que no cristaliza nunca definitivamente en lo dicho, en lo escrito. Recorrer este texto, de acuerdo con ese estatuto, exige una

constante atención al pensamiento vivo que se expone –y así, se expone a perderse– en el texto.

Esta línea de interpretación cabe ahora verificarla sobre la base de lo que *El Político* mantiene acerca de la legislación vigente fijada por escrito, y que afecta a la figura de político ideal. Figura, como se sabe, que no puede desvincularse, en cualquier caso, del filósofo o del sabio, en la medida en que, precisamente, el único criterio decisivo para una política recta es que sus gobernantes estén dotados de ciencia; siendo irrelevante, en cambio, dice el Extranjero de Elea, entre otras cosas, si se ejerce el poder según leyes o sin leyes (293c). Lo que resulta para Sócrates el Joven, al menos duro de oir (293e). La crítica a la ley pasa, primero, por una calificación de ésta que recuerda de cerca la que hace Sócrates de los escritos en general al comentar el mito de Theuth: la ley es autorrepetitiva e irresponsable; es «como un hombre creido en sí mismo e ignorante, que a nadie consiente hacer nada contra su propio dictamen, ni deja que nadie le pregunte» (294bc). Es que la legislación es, por principio, general: no se adecúa a lo que requiere en cada caso cada individuo; pero, por otra parte, inevitable, ante la obvia imposibilidad de «permanecer toda la vida junto a cada uno» (295b). Ahora bien, la cuestión está en qué relación debe estar el político ideal con ese recurso inevitable.

Si un médico, previendo una larga ausencia deja unas normas escritas para tratar a un enfermo, si regresa antes de lo calculado ¿tendrá que someterse obligatoriamente a lo que él mismo escribió? Sería ridículo, en medicina, como en cualquier otra ciencia o arte (295be). ¿Cómo va a prohibirse, entonces, cambiar las leyes antiguas a «quien fijó por escrito lo justo y lo injusto, lo honesto y lo torpe, lo bueno y lo malo»? La política ideal es incompatible con la posición típica del vulgo, la sacralización de las leyes, la declaración de su intangibilidad. El político ideal, como el filósofo, es el que tiene un ámbito de libre movimiento, previo y fundante respecto a las leyes y los escritos en general. La inversión de ese orden, que el arte y la ciencia se vean subordinados a unos escritos, significa, sin más, la destrucción del arte y la ciencia: si tuviésemos que ver realizarse según normas escritas todas las actividades que exigen «técnica», se pregunta el Extranjero, «¿qué es lo que terminaría por suceder, si se llevasen de ese

modo, según normas escritas, y no según arte?»; a lo que responde Sócrates el Joven: «Está claro que todas las artes desaparecerían por completo de nuestra vista, y jamás en el futuro podrían renacer, por culpa de esa ley que se obstina en impedir la investigación; de suerte que la vida, que ya es ahora difícil, en tal ocasión acabaría por hacerse totalmente imposible» (299de). De manera que es posible, en rigor, es necesario, hacer violencia a las leyes escritas, desde el punto de vista de la política esencial. Y ya se ha observado que no se trata sólo de la ciencia política estricta: todas las artes, todas las artes puras o aplicadas, se arruinan y se autodestruyen, si invierten el orden original de la fundación o del encadenamiento. Las artes, las ciencias, la política, degeneran en pseudo-artes, pseudo-ciencias, y pseudo-política, si el saber respectivo se funda en los escritos, en lugar de que el saber domine, regule, incluso transforme y critique los escritos.

Y sin embargo, tras defender la «ilegalidad» del político ideal, su descompromiso siempre posible respecto a la objetivación escrita, Platón, por así decirlo, retrocede ante el vértigo que le produce la consideración de un político sin leyes escritas y sin saber. Prescindir totalmente de la mediación de los escritos, la defensa frívola de la «creatividad» en todo orden humano es «un error muchas veces mayor que el anterior», el de la sacralización de los escritos: «A mi juicio, pues, si hay leyes impuestas en virtud de larga experiencia y gracias a unos consejeros que consiguieron con sus benévolos consejos y persuasiones que las fuese implantando el pueblo, una por una, quien contra tales leyes osase obrar, a más de cometer un error muchas veces mayor que el precedente, derrumbaría toda actividad, aun en más grande escala que los preceptos escritos» (300b). Los escritos de los sabios, o más exactamente, la defensa de los sabios de sus propios escritos frente a las «críticas» de la multitud ignorante constituye así «un segundo recurso» *(deúteros plous)* (300c), una segunda navegación del saber a través de la confusión de los discursos y las acciones del mundo. En éste, las leyes de la ciudad, como los escritos que regulan cualquier actividad dominable por las ciencias, se yerguen con la autoridad de ser, no la verdad pero sí «imitaciones de la verdad» *(mimētata tēs alētheias)* (300c).

Con dicho concepto –imitación de la verdad– que hay que hacer resonar con todo su valor de paradoja en la construcción platónica, –tan «antimimética»–, debe pensarse, finalmente, el estatuto de los *Diálogos:* Imitación de la verdad, juego serio, *la seriedad de la expresión en el juego de la escritura.* La filosofía es, pues, una especie de literatura, y como tal, mímesis. Pero una imitación cuya operación tiene que ser compleja, indirecta, determinada por la inadecuación entre el modelo (el mundo divino) y el lenguaje humano. Pero un uso creador, «poético» del lenguaje, que viene a «coincidir» con la única poesía legítima en la ciudad ideal. Cabe verificar desde otra instancia, esta sugerencia de la presencia discreta pero innegable de algo así como una «autolegitimación» de los *Diálogos* en tanto creación y juego que «valen» en la medida en que son capaces de evocar la «verdadera» filosofía, no escrita, irreductiblemente verbal o de viva voz, palabra que enseña como logos animado y concretamente destinada a un alma presente. Cabe verificar esta sugerencia, decimos, sobre la base de lo que, en relación con la «ya antigua discordia entre la filosofía y la poesía» propone Platón en el libro X de *La República.* Ya pide una atención hermenéutica especial el hecho de que al tratar esta cuestión parece caer el autor en una repetición sin sentido: la crítica filosófica de la poesía había sido expuesta ya, de manera sistemática, y desde la doble perspectiva temática y formal, en los libros II y III. Parece insuficiente la explicación, muy de «filólogos», según la cual este retorno al tema habría sido una respuesta platónica posterior, en una segunda elaboración del texto de *La República,* a presuntos defensores de la poesía sobre todo homérica atacada por Platón. ¿Por qué, entonces, entre la brillante conclusión del libro IX acerca del horizonte irreductiblemente utópico de toda razón política, y el gran mito de Er sobre el destino del alma, «intercala» Platón esta reconsideración del problema de los efectos negativos de la poesía en el orden justo de la ciudad? Según V. Goldschmidt, no se trataría de una repetición de lo ya dicho: mientras que en los libros II y III el examen de la poesía se había situado en las coordenadas de la organización de las enseñanzas, el libro X vuelve al plano del que había arrancado toda la inquisición: el problema de la justicia en el alma del individuo: «El libro X muestra cómo la injus-

ticia se insinúa en el hombre, después de que los libros VIII y IX han explicado cómo aquella se desliza en el Estado y en el ciudadano» [79]. Y en efecto, el análisis se orienta, en su contenido más manifiesto, hacia el resultado de destrucción de la armonía entre los poderes del alma que produce típicamente la poesía mimética, al halagar y desatar la sentimentalidad y la pasión: «el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso *(kaken politeian)* en el alma de cada uno» (650b). Creo, sin embargo, que el elemento decisivo para explicar esta aparente repetición de un tema ya tratado, es que aquí Platón hace entrar a la filosofía en el terreno precisamente arrebatado a la poesía mimética: la filosofía, la filosofía escrita por Platón, se legitima como «otra» poesía, que es, además, se va a ver, «otra» mímesis. Y de «apología», de defensa o justificación habla expresamente el texto al dar por terminada la cuestión para calificar lo que se ha buscado al debatirla: «Y he aquí cuál será, al volver a hablar de la poesía, nuestra justificación por haberla desterrado de nuestra ciudad: la razón nos lo imponía» (607b). Al someter la poesía y la mitología, en general, a la disciplina crítica de ciertos modelos o líneas generales *(typoi)* sobre la esencia divina en el contexto de la educación de los gobernantes, Sócrates provoca en Adimanto esta demanda natural: si excluimos la poesía que ahora circula por la ciudad ¿con qué nueva mitología la sustituiremos? Ante esta tarea, Sócrates se sustrae de una responsabilidad directa: «Ay, Adimanto, no somos poetas, ni tú ni yo en este momento, sino fundadores de una ciudad» (379a). Lo que hay que ver es que en el texto que comentamos del libro X, Sócrates, mejor, Platón en su estar detrás de su personaje, Platón escritor de una obra que no tenía modelos previos, entra en juego no sólo como fundador de la ciudad, sino como poeta. Si en *Fedro* Platón le asigna al «hermosísimo juego» de escribir los *Diálogos* un lugar constructivo en la expresión de la dialéctica, aquí se pretende atribuir a esa obra un lugar en la nueva ciudad. ¿Por qué –se pregunta P. Friedlander– es tan importante este tópico de la crítica filosófica a la poesía como para que Platón vuelva a él en un lugar inesperado, después de haberlo tratado en el contexto de la educa-

---

[79] V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon,* cit. p. 302.

ción «musical» de los guardianes?: «esto no tendría sentido si Platón no tuviera en cuenta la escritura de sus propios diálogos, y no deseara asegurar para ellos un lugar apropiado en el nuevo estado» [80].

La aproximación propuesta por nuestra parte a estos dos enclaves de la obra platónica (final de *Fedro,* libro X de *La República)* a título de formas complementarias y convergentes de explicación de Platón con su propia actividad de escritor se confirma por la incidencia en uno y otro del tema juego-seriedad *(República,* 602b, *Fedro,* 276d). Y es notable también el paralelismo del movimiento en uno y otro paso: se excluye la escritura en general, típica de la logografía retórica y se excluye la poesía mimética de herencia homérica; pero en un segundo momento –en ambos casos discretamente, según uno no-insistencia precisamente necesaria– se abre paso la posibilidad de una cierta escritura, la que se encadena a la obra del Bien en la ciudad. A pesar de aquella no-insistencia, el motivo es claramente reconocible una vez que uno sabe qué busca en el texto. Lo que señala a la poesía mimética como juego peligroso para el orden justo de la ciudad es esta doble dimensión «natural» de la mímesis: su vinculación con un mundo diversificado y cambiante, que por ello mismo se presta al juego de la imitación –el mundo de las pasiones desatadas– y por otro lado, el carácter de su destinatario típico: no el alma tranquila, sino «una asamblea en fiesta, hombres de la más diversa procedencia reunidos en el teatro» (604e). En cambio, el carácter anímico tranquilo y reflexivo, «la razón y la ley» (604a), –mediadoras del Bien para la implantación de la justicia en el alma y en la ciudad– no son fáciles de imitar, por su simplicidad sustancial y por su escaso atractivo como espectáculo. Ahora bien, esa poesía que imita a la razón y a la ley, y sus efectos en el alma, y que no se somete a las leyes de la espectacularidad teatral, esa poesía tiene un lugar en la ciudad platónica. Sin insistir, –insistimos–, tras confirmar la inadmisibilidad del tópico cultural griego, –Homero, educador de la Hélade, como fundador de la tradición poética dominante en Grecia–, Platón introduce lo que parece que es una «excepción» en esa crítica a la poesía: «has de saber que en lo relativo a la poesía, no han de admitirse en la

[80] P. FRIEDLANDER, *Plato, an Introduction,* Princenton, 1973, p. 119.

ciudad más que los himnos a los dioses y los encomios de las almas nobles» (607a). Ya el contexto inmediato sugiere que esa poesía, salvada excepcionalmente de la crítica, no puede estar lejos del trabajo filosófico de vincular el mundo humano al Bien mediante la razón y la ley: «Y si admites también la musa placentera, en cantos o en poemas, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor en vez de la ley y de aquel razonamiento que en cada caso parezca mejor a la comunidad» (607a). Pero la interpretación, en la dirección apuntada, de que Platón está considerando aquí su propia obra, puede todavía dar un paso más claro. Dice, en efecto, P. Friedlander a propósito de aquella única poesía permisible en la ciudad: «Esto, para empezar, debe tomarse muy literalmente; pero entonces tenemos también que recordar que el *Symposium* y el *Fedro* están llenos de himnos a los dioses, y que el *Symposium* culmina en el encomio de Alcibíades del noble Sócrates y de lo *agathón»* [81]. Hay, pues, aquí, dos aspectos en los que se desenvuelve la justificación platónica de su juego como escritor; por un lado, en el interior de los *Diálogos* cabe localizar momentos concretos de elogio del bien, del mundo divino, de la razón, así como del alma racionalmente entusiasmada por el bien, ejemplificada en el héroe de la virtud, Sócrates; por otro lado, los *Diálogos* en su totalidad íntegra son un encomio de la dialéctica como el elemento, el medium por el que el alma va y viene del mundo al bien, a través de un camino él mismo tortuoso y escarpado, amenazado continuamente por trampas y ataques, que requiere un largo viaje, y un conductor del diálogo –Sócrates, o quizás el Extranjero de Elea–, tan atento a las peculiaridades del terreno que en cada caso pisa, como pendiente de lo que persigue en su rastrear las huellas del bien [82].

Cierta poesía, cierto juego, incluso cierta mímesis: tal sería el estatuto de los *Diálogos*. Si en *La República* Platón asume el papel de «filósofo político», de «fundador de la ciudad» en su distintividad respecto al papel de poeta (378e), en *Las Leyes* cobra plena consciencia de la dimensión poética –y hasta de la participación en el juego de la mímesis– de su obra. Citaremos aquí un texto significati-

[81] *Ibid.*, p. 122.
[82] Cf. R. SCHAERER, *La question platonicienne*, cit., p. 207.

vo, al que deberemos volver, al reabrir, más adelante, expresamente, la vieja cuestión de la tragedia:

«Y en cuanto a nuestros poetas serios, como suele llamarse a los que se ocupan de la tragedia, supongamos que alguna vez hay algunos de ellos que vengan a interrogarnos del modo siguiente poco más o menos: «¿Podemos, oh, extranjeros, visitar vuestra ciudad y territorio trayendo y llevando poesías, o no podemos, o qué habeis decidido hacer con todas estas cosas?». Pues bien, ¿cuál sería ante esto nuestra recta respuesta a tan divinos personajes? A mí me parece que la siguiente: «Nosotros mismos –diríamos– somos, oh, los mejores de los extranjeros! autores en lo que cabe de la más bella y también de la más noble tragedia, pues todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la más hermosa y excelente vida, que es lo que decimos que es en realidad la más verdadera tragedia. Poetas, pues, sois vosotros, pero también nosotros somos autores de lo mismo y competidores y antagonistas vuestros en el más bello drama que el único que por naturaleza puede representar, según esperamos nosotros, es una ley auténtica» (*Leyes,* 817bc).

III

DIALOGO Y DIALECTICA

La estructura dialéctica del diálogo.

Así, pues, hay que tomarse en serio el juego de la obra paltónica, percibir la seriedad de la expresión en el juego de la escritura, a pesar o en contra de la ya mencionada relevancia que ha ido cobrando, en los estudios platónicos recientes, la perspectiva que «radicaliza» por una vía falsa la autocalificación de la obra platónica como «juego» en el *Fedro,* o la descalificación de toda escritura, aparentemente, en la *Carta VII.* Ahora bien, esta obra está constituida por una serie de «diálogos», está compuesta según una forma literaria específica, de la que la filosofía, a partir de Aristóteles, ha creído poder precindir, a la que la filosofía posterior ha creído poder recurrir simplemente de manera ocasional y elegible. Se trata ahora, y de acuerdo con lo que se ha visto que en materia de lenguaje pide Platón a la filosofía y pide la filosofía a Platón, de hacer ver la coherencia profunda entre esa forma –el diálogo– y la sustancia de su pensamiento. La cuestión guía sería entonces: ¿Qué nos dice o qué enseña sobre la filosofía platónica el que ésta se exprese sistemáticamente en diálogos?

La forma misma de la pregunta supone ya que no se propone una inquisición estético-formal, una encuesta sobre el diálogo «como género literario». El propio Platón es aquí muy explícito al salir al paso de cualquier intento de imponer criterios estético-literarios al discurso filosófico. Tales criterios dependen del gusto, o del agrado arbitrariamente subjetivo, mientras que el diálogo filosófico (la per-

tinencia de su estructura o de su forma) sólo puede medirse con el criterio absoluto de la verdad. Que el discurso sea largo o breve, equilibrado en su distribución temática o no, que sea, incluso, «aburrido», por excesivamente abstracto o bien adecuado a conversaciones elegantes, para Platón, todo eso es en principio irrelevante [83]. Así, pues, se propone, en lo que sigue, una reflexión sobre el diálogo a título de una *reconstrucción de la lógica de la filosofía platónica y no ya de su retórica:* a no ser que, en suma, sea la indiscernibilidad entre una y otra en el discurso platónico lo que venga a ponerse de relieve. Más precisamente, se trata de articular la estructura del diálogo con el criticismo platónico sobre el lenguaje de la filosofía, con la reflexión crítica sobre las condiciones de posibilidad del discurso filosófico como un cierto juego. Lo que solicitaba, se recordará, aquella reflexión acerca de las condiciones generales de legitimidad de la expresión filosófica, era, ante todo, una actitud de sospecha ante la presunta comunicación directa de teorías o doctrinas. Antes de enseñar nada, el primer gesto platónico es la duda y la pregunta sobre qué es enseñar [84]. Frente a la comunicación directa de doctrinas que saturan el alma de múltiples conocimientos y hacen intratables a los que se apropian con rapidez de esa henchida sabiduría (efecto negativo éste, de tal enseñanza sin problemas sobre la enseñanza) que se amplia incontrolablemente cuando entran en juego los escritos, y su difusión ilustrada de la cultura, se yergue la exigencia de que la expresión filosófica incorpore su inexpresabilidad directa. Enseñar filosofía, o mejor, que la filosofía enseñe, pide que el discurso que aquella movilice se rehuse a informar, y se limite a dar, al que oye o al que lee, una sugerencia o una evocación, una ironía, una pista a seguir. Ante lo que el oyente o el lector no podrá, no deberá poder sustraer su responsabilidad de alma que piensa –que apelará, más bien, directamente a esa responsabilidad. Apelar a una respon-

[83] Cf. *El Político,* 286c, *El Sofista,* 217d. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon,* p. 2, explica bien que la composición de un diálogo no puede ser plenamente aclarada «por las luces de las Bellas Letras».

[84] Cf. especialmente el final de *Protágoras,* en que las dos posiciones antagónicas sobre la enseñabilidad o no enseñabilidad de la virtud se invierten paradójicamente produciendo precisamente un vacío, la evidencia de una insuficiencia radical en el concepto de enseñanza.

sabilidad o a una respuesta: plantear una pregunta, comprometer en un diálogo. Se entiende, pues, la implicación de la problemática debatida hasta aquí con la cuestión de la estructura del diálogo.

El carácter y la función específicamente filosófica de la forma diálogo –y en rigor, la insustituibilidad de esta forma para la expresión de la filosofía– se señala con mucha claridad en un texto de *El Político* (285d y ss.). En el contexto de un «rodeo» respecto al eje temático del diálogo, y cuya significación sobre el ritmo interno del logos dialéctico hemos intentado poner de relieve anteriormente, Platón designa su objetivo: no instruir sobre un asunto determinado, por importante que sea –aquí, nada menos que «el político»– sino «hacernos más dialécticos en todos los temas» *(peri panta dialektikōterois),* o bien, «hacer más inventivo, más heurístico al que escucha» *(ton akoúsanta heruretikóteron).* En una palabra –sintetiza Goldschmidt– el diálogo pretende formar más que informar. Ahora bien, así como el correlato objetivo de una información en el contexto de la enseñanza filosófica –a través de un manual, de un tratado, de una lección magistral– es una *doctrina* o una construcción dogmática, el correlato de una formación –en el sentido pregnante en que un diálogo debe formar al que escucha (o al que lee) para que éste pueda enfrentarse con mayor capacidad inventiva a todos los temas, y no sólo con aquel que a título de ejemplo o de paradigma se desarrolle efectivamente en cada diálogo–, es más bien el *método:* «Lejos de ser –vuelvo a seguir a Goldschmidt– una exposición dogmática, el diálogo es una ilustración viviente de un método que busca y a su vez se busca. En su composición, el diálogo es articulado según la progresión de este método y adopta la marcha de éste. Es por el método como hay que explicar la composición del diálogo, o más bien, su estructura filosófica» [85]. En suma, es esta correspondencia o paralelismo entre la forma del diálogo y el método de la filosofía o la dialéctica la idea que debe orientar el trabajo de esclarecimiento de la estructura de los *Diálogos* platónicos [86]. Ahora bien,

---

[85] V. GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 3.

[86] En esta dirección es fundamental *Dialog und Dialektik* de H. GUNDERT, Amsterdam, 1971, que desarrolla el programa anunciado ya en un texto más breve, *Der platonische Dialog,* Heidelberg, 1968. Gundert recoge, por otra parte, expresamente,

que la estructura interna del diálogo deba buscarse en una construcción dialéctica no impone una marginación o secundarización simple de los elementos específicamente poéticos, «literarios», que muy manifiestamente están presentes en el diálogo. Al contrario, por más que Platón declare estar desinteresado de cuestiones literario-poéticas en cuanto tales, e incluso pretenda enjuiciar filosóficamente la poesía, por lo pronto el diálogo platónico es un cierto «género literario». No es extraño que Aristóteles se refiera en la *Poética* –es decir, un tratado que versa sobre «cómo deben componerse los mitos, si se quiere que la poesía sea bella» [87]–, aunque a decir verdad, sin insistencia explicativa ni analítica, a los *«logoi sōkratikoi»,* a los que emparenta con unas piezas menores, los mimos.

Los diálogos, como toda la poesía, se comprenden bajo el concepto de arte de imitar mediante el lenguaje, con o sin metro. El concepto de mímesis, que Platón elabora en su explicación con la poesía, sirve a Aristóteles para enmarcar los *Diálogos* platónicos. Si bien, para Platón la mímesis en sus *Diálogos* –el concepto filosófico de mímesis y el concepto filosófico como mímesis– es, por principio, mímesis conflictiva, problemática, para Aristóteles, en cambio, esa operación está arraigada en causas «naturales»: «La poesía parece deber su origen, en general a dos causas, y dos causas naturales. El imitar es connatural al hombre y se manifiesta ello desde su misma infancia –el hombre difiere precisamente de los demás animales en que es muy apto para la imitación y es por medio de ella como adquiere sus primeros conocimientos– y, en segundo lugar, todos los hombres experimentan placer en sus imitaciones» [88]. Pero el mismo Platón, a pesar de su gesto «impoético» advertido hace un momento,

---

las aportaciones decisivas sobre el asunto de los ya citados R. Schaerer y V. Goldschmidt, sobre todo, así como de W. Jaeger y P. Friedlander. En realidad, esta perspectiva que asume sistemáticamente Gundert, la que da relevancia sustancial al problema de la forma, habría sido inaugurada ya por Schleiermacher, perdida luego durante años (por culpa de una mala separación de los estudios filológicos y los filosóficos), y recuperada de nuevo en el artículo clásico de J. STENZEL, *Literarische Form und philosophishe Gehalt des platonischen Dialogs* (1916). Gundert bosqueja una lúcida «historia del problema» en *Der platonische dialog,* p. 6 y 56-59, y sitúa con precisión su posición en él en *Dialog und Dialektik,* pp. 1-2.

[87] *Poética,* 1447a 9-10.

[88] *Ibid.,* 1448b 4-8.

deja ver su interés en cuestiones «formales» de composición de los discursos: la crítica socrática al discurso de Lisias en el *Fedro* está motivada esencialmente por su no-verdad escandalosa y blasfema (aquello de que debe corresponderse al no-enamorado más que al enamorado); pero juega también ahí un papel ejemplar –y en cualquier caso recibe un tratamiento sistemático– la crítica formal al discurso: así, aquel maestro de retórica «intenta recorrer el discurso en sentido inverso, no desde el principio sino desde el final, como si nadara a espalda» (264a), y sus partes «dan la impresión de haber sido tiradas en revoltijo», al margen de toda «necesidad logográfica» (264b). Tras lo que Sócrates generaliza: «todo discurso debe tener una composición a la manera de un animal, con un cuerpo propio, *(hōsper zōon synestanai sōma ti echonta auton hautou);* de tal forma que no carezca de cabeza ni de pies, y tenga una parte central y extremidades, escritas de manera que se correspondan unas con otras y con el todo» (264c) [89].

Hay, pues, una duplicidad: entre, por un lado, la afirmación rotunda y la efectuación práctica de la determinación dialéctico-filosófica, «científica» –de la estructura del diálogo–, y por otro lado, su vocación poética literaria, con su carácter específico de composición formal y con su vocación mimética respecto a la conversación empírica viva, el cruce de «opiniones» entre personajes. Pero esa duplicidad de rasgos no puede, obviamente, entenderse en términos de exterioridad simple o yuxtaposición. El problema no se resuelve, así, con la interpretación –que es, por cierto, más o menos conscientemente, la habitual– de que el diálogo contiene un núcleo dialéctico-filosófico, que quedaría enmarcado o encuadrado (pero, ¿se sabe lo que es un marco en filosofía?) en el contexto de una conversación «empírica», cuya mímesis significaría el proyecto platónico de enrai-

[89] A su manera, *sui generis* ciertamente, ya Nietzsche había percibido esa continuidad esencial, esa tradicionalidad del diálogo platónico, que lo liga a la poesía griega en general, y a la tragedia en particular; pero continuación «decadente», según el profesor de filología de Basilea, mestizaje de formas diversas bajo el timonel del gran censor antipoético, Sócrates; cf. *El nacimiento de la tragedia,* Madrid, 1973, pp. 120-122. Se recordará, por otra parte, como ilustración de la sensibilidad antigua sobre el lugar literario de los *Diálogos* platónicos, el tratado *Sobre lo sublime* (atribuido a Longino): Platón habría sido no el que expulsó a Homero de la ciudad, sino su más grande imitador; XIII, 3.

zar la filosofía en la vida cotidiana y concreta. Vistas las cosas así, la refiguración mimética de una situación vital humana concreta como es lo que se llama una conversación «interesante» –tan empírica que se da como azarosa y circunstancial: la mayor parte de los *Diálogos* arrancan de un encuentro más o menos casual–, quedaría relegada, de hecho, a la función marginable de proporcionar un marco o un encuadramiento externo, una «escena», a la inquisición filosófica. De ahí sólo hay un paso a declarar la innecesariedad, o al menos la no-pertinencia filosófica de la escena: el logos filosófico «propiamente dicho», el diálogo en tanto diálogo dialéctico sería aislable del diálogo «como literatura». Ahora bien creo que ese aislamiento es tan artificial que no aisla nada, produce, más bien, la abstracción de una representación plana o de un resumen: la máxima afrenta a un diálogo platónico. Aquel esquema hermenéutico (el marco literario y el núcleo filosófico) cree reconstruir la marcha del diálogo (o más bien la sucesión de sus momentos) como encadenamiento de teorías (criticadas, postuladas, expuestas, ilustradas). Difícil no advertir, sin embargo, en la experiencia de lector, la distancia entre ese «resumen» –quizás claro y coherente– y el texto del diálogo, que «resiste» oscuro y opaco, retador. Es que el diálogo no sitúa simplemente la marcha del logos filosófico en una escena empírica –circunstancias históricas, personajes más o menos dóciles, vacilantes o críticos, entrada en juego de opiniones comunes, o de tradiciones sagradas, referencia a acontecimientos o a situaciones políticas–: sino que el logos avanza *a través* de esos elementos. Como un héroe de la tragedia, el logos en el diálogo platónico (al menos en uno está a punto de ocurrir un parricidio, como se sabe), pasa por peripecias, vicisitudes, giros, dificultades, luchas, encuentros, reconocimientos: no sería lo que es sin el detalle de esta historia.

Ahora bien, si esto es así, si los elementos miméticos, literarios, dramáticos, detentan una funcionalidad interna en la constitución y en la estructura del diálogo, precisamente como diálogo dialéctico, lo que hay que ver es cómo transforma el elemento dialéctico aquella escena dramática, en lugar de estar simplemente enmarcada en ella: cómo los elementos dramáticos se descentran, por así decirlo, respecto a su función habitual representativa o mimética de una si-

tuación empírica (unos personajes, unos caracteres, unas palabras, unas opiniones más o menos ambientales). Aquellos elementos se reorientan en función de la voluntad de verdad y acceso a la esencia que sostiene tan enérgicamente como discretamente el método dialéctico, el eje del diálogo. El vínculo entre el diálogo en el núcleo de su estructura dialéctica, y el diálogo como drama, como mímesis de una conversación viva concreta, no puede establecerse ni en términos de una genealogía histórico-filosófica (reproducción progresivamente estilizada e intelectualizada de las conversaciones del círculo socrático), ni en términos de una genealogía histórico-literaria (el diálogo platónico como etapa de la historia de la literatura griega, explicable por, o en relación con, o en cualquier caso en el mismo plano que sus «precedentes», la épica, el mimo, la tragedia, la comedia), ni tampoco en términos de una genealogía «estética» (como la «retórica» que se superpone a la «lógica» de la filosofía). Hay que pensar más bien, empleando el término de A. Dies, en una «transposición» de la conversación empírica en diálogo dialéctico [90]. Mímesis de la verdad, de la que el autor sabe y de la que el lector debe reconocer su carácter y su rango de juego, que introduce a otra cosa que al referente inmediato que es la conversación concreta, en su nivel «socrático», digamos, «preplatónico».

La transposición de la conversación en diálogo dialéctico, la transformación de la escena «real» representada en el elemento o medium de trabajo del método dialéctico, exige al lector ciertas condiciones. Ante todo, que no lea el diálogo como un libro, como un volumen o una totalidad cerrada: se ha visto el peligro, nunca del todo conjurable, con que los «escritores» amenazan al saber, la tentación que ofrecen de sustituir éste por «manuales»; el saber degeneraría entonces en un cuerpo cerrado, muerto, falsamente sagrado por su aparente intocabilidad e inflexibilidad, provisto de esa mala autoidentidad que emparenta a los escritos con las silenciosas figuras pintadas. El saber al que el diálogo debe introducir evocándolo no puede ser otra cosa que disponibilidad metódica, capacidad de investigación, poder de crítica o examen. El carácter de no-cerrado del diálo-

[90] A. Dies, *Autour de Platon,* cit., espec. p. 418-431.

go pertenece también a la estructura de los *Diálogos* llamados «acabados» (esto es, aquellos que resuelven el problema inicial planteado): es que incluso éstos, y no sólo los abiertamente aporéticos, no son más que paradigmas, ejemplificaciones del poder general, indelimitable en una traducción temática, de la diálectica, en el sentido del texto de *El Político* comentado más arriba. La apertura del diálogo platónico –cuyo reconocimiento formal y expreso es una condición de su legibilidad– no es la vaguedad retórica de que todo es indefinidamente cuestionable en filosofía, de que nunca se acaba de saber todo sobre nada, o bien, que sólo cabe plantear problemas [91]; sino la tesis afirmativa, y filosóficamente relevante de que la medida del verdadero saber es toda la vida *(La República,* 450b, 498a). La vida transciende el diálogo como un fragmento; pero esa perspectiva que trasciende el diálogo es lo que hace legible el diálogo. En el diálogo hay que terciar: ser un tercero en discordia o en concordia. El diálogo se sostiene entre dos; pero normalmente Platón sitúa a un tercer personaje que asiste, en todos los sentidos, a la operación: la atestigua, y eventualmente aporta ayuda en los momentos de desfallecimiento, incluso releva al interlocutor anterior [92].

En suma, si todo diálogo es autónomo, en el sentido de que no presupone doctrinas previas, es por otro lado esencialmente fragmentario: *cada diálogo es un fragmento de una interminable introducción a un saber que no se transmite.* Sin duda, el corpus de los *Diálogos* platónicos forman un mundo –y un mundo habitable durante siglos– pero forma parte de su intención y su proyecto filosófico mostrar la imposibilidad de un mundo literario. H. Gundert: «introducir a aquel saber que no se transmite a través de doctrina es también el objeto de los *Diálogos.* Pero en lenguaje fijado literariamente, esto no es posible de otra manera que en la forma indirecta del aviso *(in der Indirektheit des Verweises),* como es propio, en general, de la estructura de la «figuratividad» *(«Abbildlichkeit»).* Los

[91] No se va a poder entrar aquí en la transformación a que somete Aristóteles el sentido y el método de la dialéctica. Recordemos, sin embargo, que para Aristóteles la dialéctica es indisociable de un plantear problemas, Cf. *Tópicos,* 104-bl-18.

[92] «Los *Diálogos* –dice A. Koyré– pertenecen a un género literario muy especial y hace mucho tiempo que no sabemos escribirlos ni leerlos», *Introducción a la lectura de Platón,* Madrid, 1967, p. 27.

diálogos platónicos son el testimonio original de su doctrina justamente a través del hecho de que éstos se mantienen como provisionales, ponen en el camino sin llegar al «fin», y sin embargo, dejan transparentar el todo en el fragmento» [93].

En la refiguración de la conversación en su dimensión de situación humana concreta, en su carácter de puesta en escena o de dramatización, el diálogo platónico emplea toda una diversidad de recursos: personajes típicos o históricos, el mundo vital de éstos, sus opiniones o sus actitudes, la referencia directa o la evocación de acontecimientos históricos (vicisitudes políticas, militares, religiosas). Los personajes, por otra parte, transmiten un mundo muy diversificado, pertenecen a círculos muy diferentes: son niños, adolescentes en formación, jóvenes ociosos, burgueses incultos, nuevos ricos, aristócratas violentos o pacíficos, esclavos, poetas, sacerdotes, militares, y en fin, «discípulos», al mismo tiempo críticos y dóciles al razonamiento, asociados más o menos directamente a la comunidad académica del propio Platón. Ahora bien, se ha dicho que todo esto no es tanto la base escénica en que se desarrolla el diálogo filosófico, sino el mundo que la dialéctica transpone o transfigura en mundo filosófico. El elemento que transforma la simple conversación, el simple cruce de opiniones, en diálogo dialéctico, es la presencia y la operación de un director o conductor del diálogo, un *Gesprächsführer* (Gundert). Este es las más de las veces, de hecho, el mismo Sócrates; pero cabe acentuar el carácter y el rango de elemento formal de la estructura del diálogo que detenta este conductor del diálogo, haciendo notar que el papel que suele desempeñar aquél lo asume otras veces Parménides, o el Extranjero de Elea. En este nivel de consideración, «Sócrates» no es tanto una referencia histórica o un homenaje, como un momento estructural del diálogo [94]. Siguiendo de nuevo a Gundert, el conductor del diálogo tiene dos caras: una mira al personaje con el que habla, se hace cargo, por así decirlo, del mundo de representaciones en que se halla inmerso, e intenta llevarlo lo más lejos posible, pero sin imponer nada, sin hacerle violencia

---

93 H. GUNDERT, *Dialog und Dialektik*, ed. cit. p. 7.

94 Cf. más adelante, «El daimon de Sócrates y la dialéctica platónica».

intelectual [95]; la otra cara mira al eidos, a la verdad, en último término al bien, como clave última de la dialéctica. Se diría que este conductor del diálogo mide las distancias, no entre él y su interlocutor, sino entre la disponibilidad de éste y la verdad. Que unos diálogos avancen más que otros por el camino dialéctico de ida o de vuelta, de ascensión o descenso, de sinopsis y diairesis, tiene más que ver con los niveles que pueden alcanzar los interlocutores que con las etapas conjeturales [96] de la doctrina platónica. Pero es importante notar la necesidad de avanzar *desde abajo*, desde cómo se ven las cosas desde abajo, desde la experiencia cotidiana «inculta» incluso, o sobre todo, en sus formulaciones ilusorias. Kant comparó el idealismo con una paloma que habría creído volar mejor sin la resistencia del aire: lo cierto es que la estructura misma del diálogo platónico desautoriza la aplicación de esa metáfora al autor del mito del alma alada, en virtud de esa necesidad –que impone la forma estructural del diálogo– de arrancar desde, y de soportar, la pesada vida cotidiana de los personajes. «Los discursos de Platón son diálogos. La paloma, en todo instante, debe debatirse contra el alma del interlocutor, llena de plomo. Cada elevación es conquistada» [97]. Siguiendo el léxico kantiano, la forma del diálogo como tal impone a la filosofía la exigencia de ser un discurso crítico, no dogmático, que no se constituye solamente en función de su coherencia y de su teleología hacia la verdad, que necesita retroceder, en cierto modo, en cada paso, asumir la exigencia de su contrastación crítica. Platón sabe que la situación inicial del hombre no es estar en la verdad, sino estar en el mundo derivado de la imagen, el encadenamiento en el fondo de la caverna: más exactamente, la situación del condenado que no sabe de su condena, que toma las sombras por lo real. Esto ha de ser el punto de partida del diálogo. La refiguración de la vida cotidiana y de su orden de representaciones no responde al motivo «estético» de proponer un marco dramático en que se desenvuelve el logos filosó-

---

[95] Tal vez habría una excepción: Sócrates violenta intelectualmente, fuerza al diálogo, al violento Calicles, en *Gorgias*.

[96] Contra las frecuentes interpretaciones evolucionistas, es clásico *The unity of Platos thought*, de P. SHOREY (1904). reed. Londres, 1980.

[97] V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, ed. cit. p. 338.

fico: es una necesidad interna del funcionamiento de éste como introducción a la verdad.

El hombre común instalado en la doxa se encuentra en un mundo de imágenes como en un mundo familiar, al que toma por verdadero [98], se mueve bien entre las sombras. El dialéctico se propone despertar a este sonámbulo arriesgándose a parecer él mismo sonámbulo a todos los demás. Pero de ese despertar debe estar ausente todo trauma, toda violencia: incluida la violencia intelectual y moral que supondría la confrontación directa de la imagen sensible y la esencia inteligible: esto produciría en el alma así arrancada de su mundo familiar, un deslumbramiento, una fascinación, una hipnosis. A pesar del riesgo de confusión (Sócrates produce en sus interlocutores a veces una especie de parálisis, o bien hace que todo les dé vueltas; por lo que Menón llega a advertirle que, fuera de la tolerante Atenas, Sócrates sería detenido como mago, *(Menón,* 80ab)), lo cierto es que de quien más debe diferenciarse el filósofo, y precicisamente por su parecido engañoso con él, es del sofista, esto es, de un hechicero o mago, o taumaturgo *(El Sofista,* 235ab). Para salir, y para hacer salir del mundo imaginario, sólo cabe la *crítica inmanente de la imagen,* sembrar la duda en la esfera familiar insinuándose en ésta. La forma general en que el conductor del diálogo siembra la duda en el interlocutor es la de provocar, y así, hacer que se muestre, la contradicción en que se involucra quien piensa en el nivel de la imagen, en cuanto se enfrenta a algo más que a la inmediatez pragmática. La experiencia de la contradicción libera del encadenamiento a la imagen, «purifica» (230d): quien encuentra en sí mismo contradicciones se hace más abierto a la verdad (230b). Sin duda, que la verdad sea finalmente la verdad del bien, hace que las contradicciones con que el dialéctico despierta al interlocutor pertenezcan primordialmente al mundo de los valores. En rigor, la experiencia de la contradicción y su enseñanza de reflexión funciona ya en el nivel aséptico y neutral de la sensibilidad *(República,* 523a y ss.); pero estas contradicciones pueden resolverse en un nivel «geométrico», no requieren filosofía.

---

[98] A propósito de los prisioneros de la caverna: «Entonces no hay duda –dije yo– de que los tales no tendrán por verdadero ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados» *República,* 515c.

A propósito de lo que es anterior o exterior al conflicto ético, la sociedad asigna la responsabilidad a «técnicos», expertos en la materia. Pero sobre lo bueno para la ciudad, no hay especialistas: el «demócrata» Protágoras lo proclama ingenuamente (ignorante de que entra así en contradicción con su proyecto de enseñar la virtud, como si eso pudiera convertirse en una técnica) al decir que en la Asamblea todos pueden hablar sobre la virtud política y sobre la administración de la ciudad *(Protágoras,* 322c-323a).

Ahora bien, frente al fácil «armonismo» que representa el viejo sofista [99], lo que Platón hace ver en la contradicción de los valores es el *vacío* de valores. El valor exige universidad: sobre él no cabe opinar, sino sólo saber, poder responder al *ti esti...* correspondiente [100]. Todos los diálogos exponen la inconmensurabilidad entre las opiniones vigentes y la radicalidad de aquella cuestión; pero no todos los diálogos hacen avanzar por el camino de esa pregunta. ¿Qué produce el acabamiento de los diálogos «acabados» o qué falta –pero se trata de una ausencia estructuralmente fijable– en los diálogos «inacabados» o aporéticos? Para que el diálogo llegue a su término –de todas formas siempre de una manera parcial, siempre a título de ejemplo o paradigma– hace falta que el conductor del diálogo intervenga desde otro lugar que el cruce de opiniones y el barajar hipótesis. Los diálogos acabados presentan, en un lugar estratégicamente medido, lo que llama Goldschmidt un «detour essentiel» [101]. Este giro, que hace volverse a los dialogantes hacia el eidos, no es un movimiento «inspirado» que escape a la marcha del logos, ni una irrupción de lo «irracional» que corte la construcción del saber: es, más bien, un rodeo, un desvío, un camino que se sale de las vías establecidas. El giro esencial viene acompañado de unas indicaciones en el sentido de que a partir de ese momento se exige un esfuerzo sostenido, que ningún espíritu perezoso puede seguir. Goldschmidt encuentra una serie de expresiones paralelas, reveladoras de esto: tratar algo a fondo y de

---

[99] Cf. en este sentido, el interesante análisis del texto del *Protágoras,* propuesto por G. Bueno en la introducción a la traducción de J. Velarde, Oviedo, 1980, p. 69 y ss.

[100] VER K. VON FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles,* Darmstadt, 1966, p. 38 y ss.

[101] V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon,* ed. cit. p. 157.

una forma total *(Fedón,* 95e), ascensión ruda y escarpada *(República,* 515c), un largo razonamiento que exige una nueva máquina de guerra *(Filebo,* 23b), un giro más largo *(República,* 504b), la necesidad de recurrir a paradigmas para despertar del sueño *(El Político,* 278e), exigencia de un razonamiento osado capaz de atreverse con el argumento paterno del venerable Parménides *(El Sofista,* 242a).

Queda que el acabamiento de los diálogos no es su completitud. La estructura dialéctica del diálogo exige el desfase o la inadecuación entre la dialéctica y el diálogo. También el diálogo dialéctico es un juego que no puede sustituir la intuición esencial. Esta deja en el texto del diálogo la marca de una interrupción; para el lector que lee simplemente sin atención a las reglas de este juego, es sólo un hueco o un punto oscuro en el encadenamiento de los contenidos del diálogo; es otro el lector que requiere el diálogo platónico, un lector atento a esto: «Escritos «por juego», y para servir de «ayuda *memoria»,* los diálogos resumen, sugieren, pero pasan fuera de la vida y fuera del tiempo, y por este hecho, no podrán jamás, no pretnederán jamás, darnos el acontecimiento puro de la visión de la Esencia. Resumen la vías que llevan a ella y que descienden de ella, pero el «entre-dos», ¿cómo ponerlo en una fórmula? La visión, sin embargo, es final o partida de todo argumento ascendiente, y sin embargo, aquella tiene hecho su lugar en cada uno de los diálogos acabados. Pero para el lector «dianoético», este lugar permanece vacío, espacio limitado por todas partes, pero que no se llena de vida y de luz más que para aquel que sabe y que restituye a la letra escrita la visión que puede sugerir y «recordar», pero que no podría provocar ni crear, igual que los «jardines» artificiales –por artísticos que sean– no pueden producir plantas permanentes y vivientes» [102].

Diálogo, tragedia, comedia

> «Del resto de su conversación Aristodemo dijo que no se acordaba, pues no había atendido a ella desde el principio y estaba somnoliento, pero lo capital fue que Sócrates les obligó a reco-

[102] V. GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 160.

nocer que era propio del mismo hombre saber componer tragedia y comedia y que el que con arte es poeta trágico también lo es cómico» *Symposium*, 223cd.

La leyenda que transmite Diógenes Laercio –el joven Platón quema sus tragedias como consecuencia de su primer encuentro con Sócrates– es «coherente», de una coherencia fácil, redundante, se diría, con el estrato más manifiesto, más subrayado en cualquier caso, del texto platónico en cuanto a este asunto: la crítica radical de la poesía trágica, la prohibición de que ésta se represente en la ciudad gobernada por los filósofos. La explicación platónica con la tragedia –que se produce en el diálogo, que es, en cierto modo, el diálogo– es, sin embargo, mucho menos sumaria que lo que deja pensar la simplicidad de ese resumen. Si el diálogo dialéctico niega y supera, releva a la tragedia, esto sólo es posible en la medida en que entre ambos se dé una relación sustancial. Una lectura de la cuestión podría destacar ese elemento de continuidad, de derivación incluso, lo que permite caracterizar la obra platónica como heredera del pensamiento trágico: esta lectura se articularía sobre el motivo platónico literal de la filosofía como la «verdadera tragedia» *(Leyes*, 817b) [103]. En primer término, un cierto grupo de *Diálogos* se presta a una comparación directa o intuitiva; por más que Sócrates mantiene siempre un transfondo irónico de antihéroe, el *Gorgias*, el *Fedón*, la *República*, parecen poner en escena a un héroe trágico poseído por la *hybris* de una *areté* intelectual, que entra en conflicto vital, o hasta la muerte, con las normas dominantes en la ciudad. Pero el elemento de herencia y de dependencia, que el diálogo platónico recibe de la tragedia, la medida en que ésta resulta ser un presupuesto del diálogo filosófico, se percibe mejor desde una consideración sistemática. H. Kuhn destaca tres aspectos por los que aquella relación se concreta, más allá de la vaga intuición de Sócrates como héroe trágico de la areté racional: 1, la interpretación de la realidad en general y de la humana en espe-

---

[103] En esta dirección, es muy ilustrativo el trabajo de H. KUHN *Die wahre Tragödie* –Plato, als Nachfolger der Tragiker, in *Zehn Beitrage zum Platoverständnis*, hrg. Geyser, Hildescheim, 1969. Cf. También, W. KAUFMANN, *Tragedia y filosofía*, Barcelona, 1978.

cial como antagónica (bien y mal, lo divino y lo humano, saber e ignorancia, destino fatal o individuo libre); 2, el tema del mal y del sufrimiento en el centro de la existencia; 3, la profundización en la autoconsciencia, en la que se abre paso la experiencia y la idea de la responsabilidad. En relación a esto último, especialmente, no parece responder a una gratuita búsqueda de influencias, el suponer que Platón debió dejarse enseñar, si se quiere, a pesar suyo, por la compleja elaboración reflexiva que implica el movimiento desde el «No soy yo el culpable, sino Zeus y el destino y las oscuras Erinnias» de Agamenón, al «qué debo hacer» de Orestes. La tragedia habría precedido a la filosofía platónica en la ruptura con el orden cosmológico y cerrado, y, en consecuencia, con el mundo religioso claro y establecido [104]. Se recordará quizás, como objección contra dicha asociación de la tragedia y el diálogo con el esfuerzo de reflexión y autoconsciencia, el diagnóstico conocido de F. Nietzsche: el intelectualismo habría sido la muerte de la tragedia, y el veneno lo traía el dialéctico Sócrates, del que habría sido víctima Eurípides, el «intelectualista», «moralista», desmitificador Eurípides. Esquilo y Sófocles, en cambio, habrían quedado libres de ese desfallecimiento que es la reflexión y la apelación a la responsabilidad. Este diagnóstico, que se remonta a Schlegel y a Herder, y más allá, al mismo Aristóteles, no registra, sin embargo, la dualidad trágica que el propio Nietzsche elabora a su manera. Sin duda, el mundo trágico es un mundo tenebroso y terrible: pero tal como esa oscuridad se deja penetrar por la luz de una audaz voluntad de saber. Trágico es matar al padre y unirse sexualmente a la madre, pero como aquello que el héroe *quiere saber*. Lo trágico no es el dionisismo, sino la diferencia irresuelta entre Apolo y Dionisos. En esta dirección de subrayar el elemento reflexivo que comparte la tragedia con la filosofía, B. Snell recuerda estas palabras de Pelasgo, en *Las suplicantes* de Esquilo:

---

[104] J. P. VERNANT, y P. VIDAL NAQUET en *Mithe et tragedie*, París, 1973, pp. 19 y ss.

Es tiempo de pensar profundamente
sobre la salvación
de bajar como el buceador hasta el abismo
con segura mirada y mente sobria.

El principio de reflexión «actuaba en la misma cuna de la tragedia, y luego nos lo encontramos todavía junto a su lecho de muerte, no por eso hemos de creer que él ha sido el asesino» [105].

El trabajo del pensamiento, que permite asociar en un primer momento la tragedia y el diálogo filosófico, opera sobre todo en la lógica interna de su construcción como representación. Frente a la narración épica, descripción directa de un mundo evidente y claro, la tragedia, aunque utilice el material de la trama mítica procedente de la épica, construye expresamente una ficción, imita, mediante unos actores, palabras y acciones. Además, frente a la linealidad de la narración épica, la representación trágica exige una selección del material mítico y una variación inventiva de éste, que dé unidad y coherencia a la acción [106]. Esto supone ya de por sí un esfuerzo de esencialización o idealización de la realidad humana, en cuanto que ésta tiene que comparecer en una situación o encadenamiento de situaciones. Ante la objeción previsible de que la tragedia no expone, al fin y al cabo, situaciones esenciales o típicas, sino más bien casos excepcionales y aberrantes (parricidios, incestos, infanticidios, *hybris* en general), Snell recupera la idea profunda de Goethe de la tragedia como experimentación, como «creación de situaciones especiales, a fin de hacer aparecer la quintaesencia de la acción humana» [107].

Ahora bien, si la estructura de la representación empuja por su propia lógica a una profundización reflexiva en la acción, se entiende que la tragedia entre en conflicto con la religión tradicional. El eje del conflicto es la consciencia de la justicia frente al ciego destino y la arbitrariedad divina. Desde Esquilo, el mundo de los dioses se hace problemático: frente a la luminosa divinidad homérica, la divi-

---

105 B. SNELL, *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, 1965, p. 180.

106 Aristóteles especifica que el poeta trágico no puede modificar los mitos tradicionales; pero «debe encontrar y hacer un uso juicioso de los datos de la tradición», *Poética*, 1453b22 y ss.

107 B. SNELL, op. cit., p. 163.

nidad de los trágicos es tenebrosa. Y en medio de ambigüedades insuperables, la identificación simbólica con el héroe trágico –pero también con el contrapunto sobrio del coro–, pide un distanciamiento crítico respecto a aquel mundo, y una reivindicación de la responsabilidad a través de la idea de justicia. Se entenderá, entonces, la implicación del diálogo platónico en las vicisitudes del pensamiento trágico, se entenderá hasta que punto está comprometido Platón en la cuestión de la tragedia, la tarea ineludible de explicarse con ella a partir de otra manera de pensar la separación y la articulación de la acción y el bien, del mundo humano y del mundo divino.

Es en la «política cultural» con la tragedia donde se atestigua »sobre todo» que la ciudad fundada en un proyecto dialéctico es la mejor que puede darse *(República,* 595a). Ahí se prueba el radicalismo de la transformación de la tradición educativa y cultural –con la que Platón no niega estar vinculado afectivamente (607-608a)– que aquel proyecto exige. La primera medida a tomar con la tragedia para que ésta no se insinúe en la ciudad, es conocer su verdadera naturaleza: la medicina, el *pharmakon* contra la tragedia es saber en qué consiste (595b). El movimiento de este saber, de este análisis de la tragedia se compone de tres momentos: 1, examen del estatuto ontológico (en rigor «me-ontológico») de la tragedia como creación, 2, interpretación de la interpretación trágica de la acción como reacción de fuerzas irracionales, 3, evaluación de la tragedia como espectáculo que sublima lo reprimido del espectador. Para situar el sentido de la poesía mimética, su impostura, Platón recurre al concepto de un tipo muy especial de artesanía. Bajo el hacedor verdadero de cada realidad –el dios que hace la idea, la que es por naturaleza, y que es rigurosamente irrepetible, irreproductible [108], el artesano normal opera

---

[108] «Y Dios, ya porque no quiso, ya porque se le impuso alguna necesidad de no fabricar más que una cama en la naturaleza así lo hizo: una cama sola, la cama en esencia; pero dos o más de ellas, ni fueron producidas por Dios, ni hay miedo de que se produzcan.

¿Cómo así?, dijo.

Porque si hiciera aunque no fuera más que dos –dije yo– aparecería a su vez una de cuya idea participarían esas dos, y ésta sería la cama por esencia, no las dos otras.

Exacto– dijo.

Y fue porque Dios sabe esto, creo yo, y porque quiere ser realmente creador de una cama realmente existente *(boulómenos einai ontōs klinēs poiētēs ontōs ousēs),* y no un fabricante cualquiera de cualquier clase de cama, por lo que hizo ésa, única en su ser natural *(mían physei hauten éphusen)»* (597cd).

en un orden fundado, no autónomo, no real por sí mismo. Pero surge en el mundo de la producción, o mejor, de la reproducción, un «artesano» muy especial, que construye un mundo desligado de la esencia, un orden artificial rebelde a la naturaleza, y que parodia al hacedor de lo real: «él solo», en efecto, «hace todas las cosas que hace cada uno de los trabajadores manuales» (...) «tal operario *(cheirotechnēs)* no sólo es capaz de fabricar todos los muebles, sino que hace cuanto brota de la tierra, y produce todos los seres vivos, incluido él mismo, y además de esto, la tierra y el cielo y los dioses y todo lo que hay en el cielo y bajo tierra en el Hades» (596c) [109]. Lo terrible, y lo admirable, de este hombre no es, sin embargo, diferente de la trivialidad de un espejo que dé vueltas a todos los lados (596d), o un pintor. La pintura, el reflejo en el espejo, la poesía mimética trágica, no «hacen» realmente nada, ni se fundan en ningún saber (cuyo criterio es el uso y la finalidad (610bd)). Toda su obra reside en la capacidad de engañar a los que precisamente no saben de aquello de lo que se trata, o bien a aquella parte de nuestra alma que se deja extraviar por la magia taumatúrgica, en lugar de «medir», contar y pesar (602cd).

El segundo paso en el análisis platónico de la tragedia se apoya precisamente en esto último: ¿Qué enseña sobre la poesía trágica, el que su destinataria típica sea el alma en su expreso rechazo del *logismós?* Platón anuncia que este paso debe llevar al centro de la cuestión, tras lo que no habría sido sino un rodeo comparativo: «Pero ahora –dije– no demos crédito exclusivamente a su analogía con la pintura; vayamos a aquella parte de nuestra mente a la que habla la poesía imitativa, y veamos si es deleznable o digna de aprecio» (603c). De hecho, el párrafo que sigue a este anuncio tiene el carácter de una definición sintética: «La poesía imitativa nos presenta a los hombres realizando actos forzosos o voluntarios a causa de los cuales piensan que han actuado bien o mal, y en los que se encuentran ya apesadumbrados ya agraciados» (603d) [110]. El núcleo de la

---

[109] Cf. el texto paralelo de *El Sofista*, 233d y ss.

[110] He cambiado la traducción de J. M. Pabón, y M. Fernández Galiano. Conviene recordar aquí la definición aristotélica de la *ousía* de la tragedia, *Poética* 1449b 24-27.

tragedia es la representación de la acción desde el triple punto de vista de su carácter libre o no, de su carácter ético bueno o malo, y de su relación con la desgracia o con la gracia. En todas esas perspectivas, el hombre representado como sujeto de la acción no se mantiene como *homonoetikōs,* como quien mantiene una línea coherente de pensamiento y de actitud vital, sino como lugar de lucha interna entre opiniones, como un alma llena de «miles de contradicciones» *(enantiōmáton)* [111]. El mismo Aristóteles, más atento a la lógica interna de la tragedia que al desfase de ésta con la razón, advierte ese rasgo típico del carácter trágico, su no linealidad, su recorrido vital lleno de quiebros, la inversión *(metabolé)* de la acción en un sentido contrario *(eis to enantíon)* que es la peripecia (1452a 23). Claro que el poeta, añade Aristóteles, tiene que producir la impresión de una coherencia o una constancia en esas anomalías: «incluso si el personaje que es objeto de la imitación es desigual *(anomalós)* consigo mismo», y éste es el carácter que se le presta, es necesario, además, que sea igualmente desigual *(homalos anomalón)* (1454a 25). Es imposible mantenerse insensible ante los infortunios, por otra parte inevitables; pero aquella parte del alma que la tragedia desplaza o reprime, la que es capaz de razón y de ley, puede hacer frente a aquellos. La ley y la razón ponen nuestra vida en un plano de juego, enseñan que «nada humano es digno de mucha seriedad *(megalēs spoudēs)*» (640b). La acentuación del dolor en la tragedia inhibe lo

[111] «La acción trágica es una adhesión a la acción de la suerte, es una reacción, por decirlo todo, es acción pasiva», V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes,* Paris, 1970, p. 124. Por paradójica que parezca, cabe aproximar la construcción platónica en este punto con tal tardía evocación del tema Dionisos por Nietzsche: «Lo esencial (en el dionisismo) sigue siendo la facilidad de la metamorfosis, la incapacidad de *no* reaccionar (–de modo parecido a como ocurre con ciertos histéricos, que a la menor seña asumen *cualquier* papel). Al hombre dionisíaco le resulta imposible no comprender una sugestión cualquiera, él no pasa por alto ningún signo de afecto posee el más alto grado del instinto de comprensión y de adivinación, de igual modo que posee el más alto grado del arte de la comunicación», *Crepúsculo de los ídolos,* Madrid, 1973, p. 92. Sócrates ironiza sobre la capacidad de su amigo el poeta trágico Agatón, para subir al estrado con sus actores, y mirar al numeroso público al que muestra una obra suya sin inquietarse; así pues, Agatón no tendría por qué turbarse ante la perspectiva de hablar sobre el eros ante un auditorio mucho menor, como es el que está reunido en su casa celebrando precisamente un triunfo teatral. Pero Agatón recoge bien el sentido oculto de la ironía socrática: «Vaya, Sócrates ¿no me creerás tan lleno de teatro *(meston theatrou)* como para ignorar que para el prudente unos pocos hombres inteligentes son más temibles que muchos estúpidos?» *(Symposium,* 194b, trad. M. Sacristán).

que más podría ayudarnos: «la reflexión acerca de lo ocurrido y (el) colocar nuestros asuntos, como en el juego de dados, en relación con la suerte que nos ha caído, conforme la razón nos convenza de que ha de ser mejor, y no hacer como los niños, que cuando son golpeados, se cogen la parte dolorida, y pierden el tiempo gritando, sino acostumbrar al alma a tornarse lo antes posible a su curación y al enderezamiento de lo caído y enfermo, suprimiendo con el remedio sus plañidos» (604cd). La tragedia, pues, no ilumina la relación entre la acción humana y el bien y el mal, ni con la felicidad ni con la desgracia: sino con lo que «creen» *(oiomenous)* (603c) los representados en la acción, y sin duda también los espectadores en su identificación con el héroe. En rigor, éste no es el sujeto de una acción, sino el efecto de una reacción a una causa azarosa, como un niño que al recibir un golpe se coge la parte dolorosa y pierde el tiempo gritando. Ahora bien, el hombre sereno, susceptible a la ley y a la razón, opone una resistencia esencial a la imitación, precisamente por su simplicidad, por su semejanza consigo mismo. Todo lo contrario que el irritable o el reactivo, que en su complejidad o inconstancia, admite «mucha y variada *(poikilē)* imitación» (604e). No es sólo que el carácter sereno no sea fácil de imitar, es también que en cualquier caso esa imitación no sería fácil de comprender para el público teatral, esto es, una multitud diversa (604e). Así, pues, hay una relación, una destinación natural *(pephyké)* entre el poeta imitativo y el alma inconstante e irritable: es este tipo de alma lo que imita el trágico, y para la que imita lo que imita.

La poesía trágica es sólo una figuración fantasmagórica; degrada la acción a reacción e irritabilidad: con todo eso no se ha dicho, sin embargo, lo más importante, lo más terrible de la tragedia. Que es «su capacidad de insultar a los hombres razonables, con excepción de unos pocos» (605c). Esta excepción, la de los que escapan a esa afrenta al pensamiento, es la de quienes tienen el *phármakon* de conocer la verdadera naturaleza de la tragedia (595b, donde se menciona la *lōbē*, el insulto a la *dianoia)*. Pero incluso los mejores de nosotros, cuando asistimos a la expresión desatada del dolor del héroe, «entonces gozamos, como bien sabes, seguimos, entregados, el curso de aquellos afectos y alabamos con estusiasmo como buen poeta al

que nos coloca con más fuerza en tal situación» (605d). Lo que la razón y la ley, o al menos la vergüenza ante la sociedad, hace que reprimamos en nuestros asuntos ese elemento plañidero y reactivo ante el infortunio, nos lo permitimos, en cambio, cuando vemos pasiones ajenas (606b). Pero lo que no cabe pensar es que entre el mundo propio vivido y el mundo ajeno representado no haya ninguna contaminación. Lo reprimido en la propia vida que se proyecta y se sublima en la pasión desatada del héroe trágico no deja intacta la relación de lo reprimido con la propia vida. Aunque son pocos los que lo advierten (sólo aquellos que saben qué es la tragedia) lo cierto es que aquel elemento de pasión se traslada desde lo ajeno a lo propio *(apo tōn allotríōn eis ta oikeia)* (606b) [112].

Queda que saber qué es la tragedia mimética, y explicarse con ella implica saber en qué consiste la vida: un *juego divino*. Esta perspectiva de los seres vivos como marionetas de los dioses, movidas por sus afecciones como por hilos interiores, el hilo «sagrado y aureo» de la razón y los hilos «duros y férreos» y «multiformes» de todo lo demás [113]– es la de la filosofía. Esta es la «tragedia verdadera», como imitación de «la más hermosa y excelente vida», esto es, la vida ordenada por la razón y la ley [114]. Como ejemplo modélico para la literatura «instructiva», para los escritos capaces de enseñar, el Ateniense de *Las Leyes*, se refiere directamente a la propia, larga conversación que ha estado sosteniendo con Clinias y Megilo «desde el amanecer», y «según creo, no sin cierta inspiración divina»; pero no parece abusivo entender que es el autor de los *Diálogos* platónicos, y que es a éstos a los que se refiere fundamentalmente el que escribe: «Y quizá no tenga nada de sorprendente esto que me ocurre, el sentir un gran gozo, al contemplar reunidas, como quien dice, las palabras propias; pues de las muchísimas conversaciones, incluidas en poemas o sostenidas en este estilo más suelto, que tengo aprendidas y oídas, no hay ninguna que me haya parecido más sensata, ni más

[112] *Las Leyes* describen un proceso paralelo: el público teatral en principio silencioso, se hace vocinglero, «como si entendiese lo que está bien o mal en música»; de esa «teatrocracia» sólo hay un paso a convertir la ciudad («lo propio») en campo en que todo el mundo cree poder opinar sobre todo.

[113] *Leyes*, 645e-646a.

[114] Ibid., 817ab.

adecuada en grado sumo para que la escuchen los jóvenes. Por tanto, no podría, pienso yo, mostrar al guardián de las leyes y educador ningún modelo más apropiado que éste: que exhorte a los maestros a enseñar tales cosas a los niños, y que también lo afín y lo semejante a ello, si por acaso se lo tropieza en alguna parte al recorrer las obras de los poetas, o lo escrito seguidamente, o también lo dicho así, de manera sencilla, sin haber sido escrito antes, es decir, conversaciones del mismo género, digo yo, que esta nuestra, que no lo pase por alto, antes bien, que se lo copie. Y en primer lugar, que obligue a los maestros a aprenderlo y a elogiarlo, y a aquellos de los maestros a quienes no les guste, que no los utilice como colaboradores, y en cambio, a aquellos que compartan su opinión laudatoria, a éstos que los utilice confiándoles a los jóvenes para que los instruyan y eduquen. He aquí éste mi discurso: así termine después de haber tratado tanto de las letras como de los maestros de ellas» *(Leyes,* 811ce).

La explicación del diálogo filosófico con la *comedia* está determinada por el dato histórico previo del valor secundario que se le asignaba a ésta, en cualquier caso, de menor importancia educativa y cultural que la tragedia. De ahí que, junto al tratamiento sistemático que se ha visto del problema de la tragedia en el libro X de la *República,* el de la comedia se trata como apéndice que no aporta, aparentemente, nada nuevo a la argumentación general sobre los espectáculos. De la misma manera que al asistir a la tragedia no nos libramos de la propia pasión por compasión del otro, así tampoco nos purificamos de lo cómico y lo ridículo propio al reirnos en la comedia de lo risible representado (606c). De hecho, así como la tragedia era poesía seria, adecuada para adultos, la comedia tendría como público típico el de los jóvenes *(Leyes,* 658b). «Imitación de hombres inferiores», es la determinación clásica de la comedia a partir de Aristóteles, su lugar jerárquico bajo. A que no se le considere en serio achaca Aristóteles, por otra parte, el que no haya información sobre sus orígenes [115]. *Las Leyes* sugieren una perspectiva crítica más compleja: apunta, más allá de al efecto irracional en el espectador, al transfondo que la genera, a saber, una relación social marcada por la

[115] *Poética,* 1448 a 37.

envidia, el sarcasmo, la crítica despiadada que pone en ridículo a alguien. Es una ciudad en paz externa como interna el horizonte de la conversación entre el Ateniense y los «belicistas» que son el Cretense y el Lacedemonio: el gobierno que «ha de regir a unos amigos en comunidad de benevolencia con sus amigos en tiempo de paz» *(Leyes*, 650b). Es importante, pues, que en esta ciudad nadie insulte a nadie (934c). Ciertamente, Platón reconoce que hay diferencias entre la injuria en la vida y en la comedia, entre lo que se hace con cólera y lo que con sarcasmo. Aún así, tampoco es admisible la ridiculización en el teatro: «que a ningún autor de comedias o de yambos o de cualquier clase de cantos líricos le sea lícito en modo alguno ni con cólera ni sin ella satirizar oral o mímicamente a ninguna de los ciudadanos» (935e).

Escasamente podía escapárse a Platón la intervención del sarcasmo de los comediógrafos en la vida social: la causa decisiva del procesamiento de Sócrates, según éste mismo, habría sido la ridiculización a que lo sometió Aristófanes. Platón profundiza, por otra parte, la cuestión, en un paso de una lucidez excepcional, en un lugar tan temáticamente cargado como es el fragmento del *Filebo* (47d-50e) que se detiene en la mezcla de placer y dolor en la economía del alma y el cuerpo. Junta a ciertos estados afectivos –cólera, duelo, amor, celos– recuerda la tragedia y la comedia como instancias de aquella mezcla de placer y dolor típica de la vida humana. La cosa es clara en la tragedia: ahí se goza en el dolor, se da un placer al compadecerse el espectador de la desgracia del héroe. El caso de la comedia, en cambio, no es inmediatamente claro, a no ser que se advierta cuál es el afecto que la funda: la envidia *(phthonos)* un dolor del alma en que el envidioso se alegra del mal ajeno (48b). Lo que mueve ese afecto coincide con el objeto manifiesto de la comedia: el ridículo. Esto es un tipo de mal que se opone directamente a la inscripción de Delfos: lo ridículo es la ignorancia sobre sí mismo, sobre la propia fortuna, sobre el propio cuerpo, sobre la propia alma: creerse más rico, más bello, más sabio de lo que se es (48ce). Con la precisión última de que ese auto-engaño se convierte de ridículo en temible, si el que lo posee es fuerte y capaz de venganza [116].

---

[116] Cf. H. G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, Hamburg, 1983, pp. 35 y ss., y 148 y ss.

Ahora bien, el sentido de lo cómico no puede eliminarse, si pretende mantenerse el sentido de lo serio *(Leyes,* 816e). La verdadera tragedia que es la filosofía supone una contemplación de la vida como juego divino, del hombre como juguete del dios *(paígnion theou)* (803c): y ciertas *paígnia,* ciertas diversiones es lo que son en realidad las comedias (817a). En este sentido, si se puede anticipar intuitivamente cierta participación de los diálogos filosóficos en la esencia de la tragedia (el *períodos* o la peripecia del héroe de la virtud racional), algunos de aquellos especialmente, muestran, en su primer acceso, cierto clima de comedia (así, el *Protágoras,* el *Ión,* el *Eutidemo)* [117].

Sin duda, el elemento que enlaza sistemáticamente el diálogo dialéctico con la comedia es la ironía socrática: tras la apropiación, irónica ella misma, de la inscripción délfica (responder a la orden, «conócete a tí mismo», con un reconocimiento de la propia ignorancia, y especialmente sobre sí mismo), la ironía socrática pone en ridículo a los detentadores del saber, pone en ridículo a algunos que, se diría teniendo en cuenta lo leído en el *Filebo,* más bien parecen temibles que ridículos. Si Platón deja lugr, y por cierto un lugar estratégicamente central en la ordenación de las representaciones de la ciudad, al diálogo como tragedia verdadera, también legitima expresamente cierta comedia: «en cuanto a aquellos a quienes antes se les dijo que tenían autorización para escribir acerca de otros, que a éstos les sea lícito satirizarse mutuamente en broma y sin cólera, pero ilícito el hacerlo en serio y encolerizados» *(Leyes,* 936a). Por decirlo anecdóticamente: a Aristófanes, que no tenía derecho a ridiculizar a Sócrates, lo ridiculiza, y muy concretamente, Platón *(Symposium,* 185d, 189b).

En rigor, la verdadera tragedia, que pone la vida humana en un orden fundado, derivado, no digno de la seriedad trágica, no puede no incluir la *verdadera comedia.* La mezcla de la seriedad y de juego, de dolor y placer, del hilo aureo de la razón divina y los hilos férreos

---

[117] M. MADER, en *Das Problem des Lachens und das Komödie bei Platon,* cita un texto notable de Ciceron, en *De officiis,* I, 29, 104, que evoca la dialéctica platónica como un tipo de literatura comparable a la comedia de Plauto. Algunos autores –Wilamowitz, Rivaud, Hoffmann, Schilling– sostienen abiertamente la tesis de la comedia como el modelo directo del diálogo platónico.

de las pasiones humanas, esa mezcla que es la vida pide esencialmente un poder de representación esencialmente doble, esto es, una poesía tragicómica, acorde, más allá del teatro, con «toda la tragedia y la comedia de la vida» *(tē tou bíou sympasē tragōdía kai komōdía)* *(Filebo,* 50b). Es así, la esencia misma del diálogo dialéctico *–la divina tragicomedia–* lo que permite proyectar una luz sobre el fragmento del final del *Symposium,* al que se le ha atribuido siempre un valor de enigma [118], en el que Sócrates obliga a sus interlocutores, precisamente un comediógrafo y un autor trágico, y que, justamente, «no pueden seguir bien» la argumentación de Sócrates, a reconocer que «es propio del mismo hombre saber componer tragedia y comedia».

Mito y diálogo. El juego de la fabulación, el lastre de la leyenda.

No todo en el diálogo pertenece propiamente al ritmo dialéctico que genera la especificidad de aquel, esto es, el diálogo como forma de expresión filosófica privilegiada. Entre estos elementos no-dialécticos, no-filosóficos en sentido estricto, la lectura tradicional de Platón ha marcado desde siempre la peculiaridad y la genialidad platónica de la elaboración mítica. Y sin duda, la heterogeneidad más manifiesta en el texto platónico es la que separa el ritmo dialéctico y la secuencia mítica. Heterogeneidad formal previa a una heterogeneidad relativa a sus contenidos significativos: no se trata de que el diálogo, como diálogo dialéctico, exponga «lo racional», lo propiamente filosófico del pensamiento platónico, mientras que los mitos condensen la expresión de los elementos irracionales de este pensamiento (lo religioso, lo emotivo, lo ficticio, lo poético). Antes de ese semantismo tan grosero, y hasta grotesco para el caso platónico, importa subrayar que aquella heterogeneidad entre el mito y la dialéctica debe situarse y explicarse en un plano más inmanente a la composición y a la estructura del diálogo. En ese plano se advierte inmediatamente la heterogeneidad formal, –que es también una asimetría,

[118] Cf. W. Benjamín, *Ursprung des deutschen Trauerspiels,* Frankfurt am Main, 1978, p. 99.

como vamos a ver–, entre, de un lado, lo que constituye, o mejor, construye el diálogo como tal o su arquitectura (esto es, el método dialéctico en la marcha de la conversación), y de otro lado, la expresión mítica, esto es, por lo pronto, una narración, una historia, un discurso monológico que tiene, pues, como destinatario, no un interlocutor con el que se dialoga, sino un oyente pasivo, infantil, infante, sin habla o mudo [119]. La asimetría entre lo que hay que llamar dos diferentes «niveles» del lenguaje platónico, confirma indirectamente la hipótesis que nos ha venido guiando hasta aquí: la necesidad estructural, la complicidad esencial entre la filosofía platónica y el diálogo dialéctico. De ahí que, por lo pronto, y a pesar del mundo mítico impresionante legado por Platón, una lectura que atienda a su proyecto original, deba someter el complejo de estos elementos a una cierta secundarización. Cuál es la filosofía platónica, incluso, qué es la filosofía según Platón, son cuestiones equivalentes a qué sostiene estructuralmente el diálogo, o incluso a qué es un diálogo (y se ha intentado mostrar hasta aquí las condiciones de imposibilidad de una respuesta simplemente temática, «directa», a unas y otras). Qué es el mito, en cambio, es una pregunta, por así decirlo, controlable por, y subordinada a la filosofía. Y esta situación relativa de lo dialéctico y lo mítico en la economía del diálogo vuelve a ser confirmatoria de nuestra hipótesis de lectura metódica general del texto platónico, si se atiende ahora a que los mitos «enseñan muchas cosas», mientras que la dialéctica más bien «des-enseña», vacía de doctrinas el alma, infiere en ésta apenas la apertura a una disponibilidad para el examen crítico y la heurística universal [120].

Que el mito releve al logos significa ante todo un desfallecimiento de éste: si el razonamiento pierde impulso ante una dificultad, corre el peligro de perderse, anularse, «como un mito» *(Filebo,* 14a). Sócrates no podría nunca condensar ni anticipar el núcleo de su en-

---

[119] Ver *El Sofista,* 242c; *El Político,* 268e.

[120] «He aquí por qué las partes míticas de la obra de Platón son tan ricas en enseñanzas materiales, mientras que las partes puramente diálecticas lo son tan poco. La abundancia de estas enseñanzas es inversamente proporcional al empleo de la dialéctica pura. Una comparación entre el *Timeo* y el ejercicio del *Parménides* es, a este respecto, muy sugestiva: de una parte una lección de cosas, de otra parte una lección de método», R. SCHAERER, op. cit., p. 150-154.

señanza en un mito: esa «metodología», que es precisamente típica de sus antagonistas los sofistas, por ejemplo, el mito de Epimeteo y Prometeo contado por Protágoras para «resolver» el problema de la enseñabilidad de la virtud, y que delata el tradicionalismo hermenéutico bajo la ilustración racionalista aparente de todo el movimiento sofístico. Recurrir a explicaciones míticas o a explicar con mitos, es confesar la falta de autonomía racional, la carencia de una voz propia y la necesidad de voces ajenas: el mito procede siempre, en última instancia, de algo que se ha oído contar. Es lo que hace el mismo Protágoras, cuando intenta hacer avanzar la cuestión comentando un poema de Simónides. Tras haber entrado en el juego del «conflicto de interpretaciones» que aquel poema levanta, y tras haber aceptado aparentemente las reglas de esa «metodología» Sócrates se permite esta brutal llamada al orden de las normas de educación y cultura: «Con mucho gusto, Protágoras, concluiría contigo el examen de lo que te pregunté al principio. Porque las disputas sobre poesía me parecen adecuadas para los banquetes de las gentes ignorantes y vulgares; pues, éstas, al no poder, debido a su falta de educación *(hypo apaideusías),* por sí mismas mantener con las demás una conversación ni con su voz ni con sus razonamientos, alquilan flautistas, pagando cara la voz ajena de las flautas, y a través de sus sonidos se relacionan con los demás. En cambio, cuando se reunen a comer gentes de bien y educadas, no verás ni flautistas ni bailarinas ni tañedores de lira, sino que se bastan a sí mismos para conversar por su propia voz y sin necesidad de esas bagatelas y puerilidades. Hablan y escuchan alternativa y ordenadamente, aun cuando hayan bebido vino en abundancia. Así, también, este tipo de reuniones, cuando se componen de gentes como los que la mayoría de nosotros nos preciamos de ser, no tienen necesidad de voces ajenas, ni de poetas a los que no cabe preguntar de qué hablan, en tanto que sus intérpretes, disputando sobre cualquier cuestión que no pueden probar, unos dicen que el poeta entendía esto y otros, lo otro. Los hombres virtuosos rechazan complacerse en tales reuniones, conversan entre sí por sus propios medios, poniendo a prueba el ingenio de los demás y dando prueba del suyo a través de los razonamientos. Estos son, en mi opinión, a quienes debemos más bien imitar tú y yo. Dejando a

un lado los poetas, hablemos entre nosotros por nuestros propios medios, poniendo a prueba la verdad y nuestro ingenio» *(Protágoras,* 347c-348a) [121]. Cabría entonces estar tentado por una falsa radicalización de este motivo de la secundariedad, o incluso, irrelevancia filosófica del mito: el considerar éste como una especie de fase puramente «estético-literaria», un paréntesis no-dialéctico que permite, a lo sumo, recuperar fuerzas para el trabajo intenso de la dialéctica. Cabría, según esto, prescindir de todo ese bloque impresionante que son los mitos platónicos en una interpretación de su filosofía. Alguna vez esta propuesta se ha llegado a formular con toda nitidez; y con toda coherencia: si lo único filosóficamente válido en el texto platónico es lo que se expone con el rigor dialéctico, habrá que considerar como puro divertimento poético-imaginario una gran parte de lo que tradicionalmente se ha tenido por teoría platónica sobre el universo, y el alma [122]. Ahora bien, la heterogeneidad formal entre la secuencia mítica y el ritmo dialéctico, que hay que tener en cuenta en cualquier caso, no pide, más bien lo contrario, esa exclusión de lo no puramente dialéctico. El diálogo *–arte de interrumpir,* de cortar con medida el discurso propio y el del otro– pide en cierto modo ser interrumpido a su vez por un poder de expresión que no está simplemente añadido o yuxtapuesto, y que no es, en consecuencia simplemente sustraible. Comparado con la seriedad dialéctica del diálogo, el mito es un juego, pero se ha visto que también lo es el diálogo mismo. En suma, que sea improcedente, y desde luego lo es, hacer pasar por teoría platónica del alma el mito del carro alado, o por teoría platónica del amor, el mito de su engendramiento por Poros y Penía, o por teoría platónica de la dialéctica, el mito de la caverna, no quiere decir, sin embargo, que entre esos niveles del texto no haya una articulación, una cierta necesidad de composición y composibi-

[121] Ver también *Fedro,* 229c y ss. El *Symposium* pone en escena una reunión scial de gentes «educadas», capaces de proponer una «bebida en común» en tales términos que pueda tener lugar un diálogo. Eryxímaco dice: «puesto que ya se ha aceptado que cada uno beba lo que le apetezca, sin obligación alguna, propongo luego que invitemos a marcharse a la flautista que llegó hace un rato: que toque para sí misma, o si quiere, para las mujeres que están en el interior; nosotros pasaremos con discursos nuestra reunión», 176e.

[122] Así, L. COUTURAT, *De mithis platonicis,* cit. por V. BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón,* Buenos Aires, p. 26.

lidad. A lo que ayuda a pensar el propio discurso platónico sobre la consciencia mítica como tal –previa a la objetivación de mitos en el texto–: el poder que produce, transmite, recrea, recibe los mitos.

La vigencia, se diría que perceptible, la transparencia del superhabitado mundo mítico en la cotidianidad griega, le pide a Platón una explicación expresa sobre el asunto. Que se convierte pronto en una «negociación»: una cierta organización del poder expresivo de la filosofía que «libera» a ésta del mito, y al mito de la filosofía, dejando espacio, sin embargo, para algunos encuentros. En su paseo por las afueras de Atenas, Fedro y Sócrates encuentran un lugar junto al Ilisos, que hace recordar a Fedro cierta historia mítica: allí, al parecer, «Bóreas arrebató del Iliso a Oritya» *(Fedro,* 229b) –aunque Sócrates puntualiza, como conocedor de la historia, que el suceso ocurrió en otro lugar. Ante la pregunta de su amigo de si está convencido de la verdad de aquel mito, Sócrates responde explicando su posición ante todo ese mundo: «Si lo pusiera en duda, como los sabios, no me saldría de lo corriente. Diría en ese caso, dándomelas de instruido, que el soplo de Bóreas la despeñó de las rocas vecinas mientras jugaba con Farmacía, y que por haber muerto de esa manera se dijo que había sido raptada por el Bóreas. O bien colocaría la acción en el Areópago, pues también circula la versión de que fue allí y no aquí de donde fue arrebatada. Pero yo, Fedro, aunque por una parte considero sugestivas tales explicaciones, las estimo, por otra, como obra de un hombre tan sutil y laborioso como desafortunado. Y no por otro motivo sino por el de que, sucesivamente, le será menester rectificar la figura de los hipocentauros, y a continuación la de la Quimera, viniendo después, como un verdadero torrente, una muchedumbre de Gorgonas y Pegasos semejantes y multitudes de otros seres prodigiosos, sin contar con los portentos relativos a ciertas naturalezas objeto de leyendas. Y si alguno, por no creer en ellas, trata de reducirlas una por una a los límites de lo verosimil *(kata to eikos),* haciendo uso de cierta rudimentaria sabiduría *(agroikō tini sophía),* se verá necesitado para ello de mucho tiempo. Y yo no tengo tiempo en absoluto para tales lucubraciones. El motivo, amigo mío, es que no puedo conocerme a mí mismo, según prescribe la inscripción de Delfos. Y me parece ridículo, ignorando todavía esto,

considerar lo que a mí no me atañe. De ahí que mandando a paseo *(chairein)* esas cuestiones, y dando fe a lo que se cree de ellas, no ponga mi atención, como decía hace un momento, en ellas, sino en mí mismo, con el fin de descubrir si por ventura soy una fiera, con más repliegues y tufos que Tifón *(ti thērion... Tuphōnos polyplokō̃teron kai mallon epitethymmenon),* o bien un animal más manso y sencillo, partícipe por naturaleza de un algo divino y sin tufos» (229c-123a)[123].

Sin duda, el nervio de este gran discurso es la declaración de un distanciamiento y una heterogeneidad irreductibles entre la vocación filosófica a la autoconsciencia y la vocación enajenante de una falsa consciencia volcada interminablemente en el delirio de cosas prodigiosas, propia del mito. Pero ese distanciameinto es también una liberación (y una liberación recíproca), un dejar ir o mandar a paseo, un dar vacación a la productividad mitopoética. Un paso conocido de Aristóteles llama «amante de los mitos» al filósofo, en virtud de su interés, compartido con los hacedores de mitos, por los temas prodigiosos o maravillosos[124]; pero tras cierto demorarse en la interpretación de tales tradiciones míticas, Aristóteles se impacienta: Hesíodo y otros «teólogos» explican los principios de los dioses aduciendo causas que están «por encima de nuestras fuerzas de comprensión». «Si, en efecto, los inmortales los toman por placer, el néctar y la ambrosía, no son en absoluto causas del ser, y si los toman en vistas del ser, ¿cómo han de ser eternos, si necesitan alimento? Pero acerca de las invenciones míticas no vale la pena reflexionar con diligencia»[125]. Muy otra la estrategia platónica: ésta evita la confrontación directa, como también la «ocupación» hermenéutico-sistemática propia de la rústica sabiduría sofística; más bien aleja, mediante el gesto impoético de Sócrates, todo ese mundo mítico, abigarrado y en permanente transformación. Lo aleja, y se libera de él, y lo libera; pero eso es también la condición para citarse con él sin confundirse con él, la condición para que se encadenen, en una cierta manera, el Platón mitopoético y el Platón dialéctico.

[123] Compárese con el bello pasaje de *República,* 611d, sobre el marino Glauco como imagen de la progresiva pérdida de la bella simplicidad que sufre el alma.

[124] *Metafísica,* 928b18.

[125] *Ibid.* 1000 a10. Trad. V. García Yebra.

No nos proponemos ni siquiera un examen somero de la legalidad interna de los mitos platónicos, que llega a convertir a éstos en todo un mundo. Nos interesa solamente aquí enfocar el análisis en el momento de la articulación entre el mito y la dialéctica. La forma general de esa conexión es el recurso, a que se ve en cierto modo obligada la dialéctica, a una imagen. La dialéctica renuncia, en cierto modo, en un cierto momento de su elaboración y su exposición, a medirse directamente con la verdad de la cosa, y requiere el uso de un discurso, al mismo tiempo más fácil y más inofensivo. A veces, esa imagen que es el mito, anticipa, en la intuitividad de una escena, el núcleo de una problemática que a continuación la dialéctica vuelve a exponer en toda su complejidad (así el mito de Theuth, en el *Fedro);* o bien, la imagen mítica se ofrece como sustitución, en cualquier caso insuficiente, del acabamiento no conseguido del proceso dialéctico (así, el mito sobre el destino del alma en el Hades se anuda al momento en que Simmias y Sócrates se muestran de acuerdo en que el examen dialéctico sobre los «supuestos primeros» ha sido insuficiente *(Fedón,* 105bc) [126]; ahora bien, «demostrar que es verdad esa historia» desborda la capacidad de Sócrates, al menos en el escaso tiempo que le queda (108c), y en suma, «sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto no es lo que le conviene a un hombre sensato» (114c), aunque el encantarse a sí mismo con estas inciertas creencias es un bello riesgo (114d). «Salvar» el mito de Er, para que no se pierda en el olvido, y «salvarnos a nosotros mismos» así, cuando pasemos el río del olvido *(República,* 621bc): este nuevo hermoso riesgo se encadena igualmente en el libro X de la *República* a un razonamiento (212a), más riguroso que el anterior del *Fedón* sobre la inmortalidad del alma, pero que deja indeterminado lo que espera después de la muerte (614a). O bien, el mito juega el papel de una figuración comparativa, que permite impulsar el movimiento

[126] Simmias acaba de evocar, discretamente, dada la proximidad de la muerte de Sócrates, la desproporción entre la magnitud del tema y la debilidad humana, que lo mantiene perplejo: «No sólo es comprensible que la tengas (la desconfianza interna sobre lo dicho hasta entonces acerca de presunto destino inmortal del alma humana), Simmias, -dijo Sócrates- sino que tienes razón en lo que dices, e incluso, los supuestos primeros *(tas hypótheseis tas protas)* por más que nos parezcan dignos de crédito, han de someterse a un examen más preciso *(episkepteai saphésterōn)* 107b.

de la dialéctica: como el mito de la caverna que, en relación directa con el tema de «nuestra naturaleza respecto a la cultura y la incultura» (514a) vincula el esquema ontológico propuesto en el texto sobre la línea, con el despliegue explicativo de aquel esquema, que sigue al mito: «esta imagen hay que aplicarla, toda ella, oh amigo Glaucón, a lo que se ha dicho antes» (517a). O bien, la imagen mítica se propone como sustitución simplificadora de una explicación completa de la esencia de algo, explicación que se da por imposible ocasionalmente: «Sobre el modo de ser *(ideas)* (del alma) se ha de decir lo siguiente. Describir cómo es exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio, decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menos extensión» *(Fedro,* 246a). Parece como si la interrupción del diálogo dialéctico por el mito respodiera a un problema de tiempo; el mito es una representación que lleva a la altura de su objeto inmediatamente, intuitivamente, por un atajo, mientras que la dialéctica requiere el largo rodeo, una perspectiva tranquila de tener por delante el tiempo de toda la vida, e incluso más allá [126]. La presencia relevante de mitos en los *Diálogos,* y en lugares estratégicamente fuertes –lo que hace imposible degradarlos a «paréntesis»– significa por sí misma la limitación de la dialéctica, o en rigor, la finitud de los que la sostienen.

Los límites de la eficacia dialéctica se delatan, sobre todo, cuando la esfera temática en consideración se resiste por principio a una tematización eidética: así, el mundo físico y el mundo histórico-político. Lo que pretende enseñar el excursus autobiográfico de Sócrates en el *Fedón* (95e y ss.) es el fracaso de principio a que está abocada la llamada «investigación sobre la naturaleza» *(historían peri physeos):* tras el irónico reconocimiento de una incapacidad total para este tipo de inquisición (96c), hay en realidad una descalificación de esa tradición de «filosofía de la naturaleza», como esencialmente impotente para captar la verdadera causa, indesligable ésta del bien, que es la idea finalmente. Aquella tradición no se distingue,

[127] Ver más arriba, una tematización de este problema del tiempo del discurso filosófico, «El ritmo de la razón y la idea de bien».

después de todo, a pesar de sus pretensiones cognoscitivas, de la imaginería mítica en su búsqueda de un nuevo Atlante que sostenga todas las cosas (99bc) [128]. Es que el cosmos no *es* realmente, esto es, no es «fijo y translúcido para el intelecto» *(meta nou kataphanous)* *(Timeo,* 29b), sino sólo una imagen; en consecuencia, de él no cabe sino elaborar un «mito verosimil» (29d). Y ese estatuto es el que tiene la gran construcción del *Timeo* en su totalidad, por lo que es absurdo considerar este diálogo como «la filosofía de la naturaleza» de Platón. De aquello de lo que no puede hablarse dialécticamente (el mundo físico, por ejemplo), la dialéctica debe imponer silencio, y fabricar, después, un mito, pero que conozca sus propios límites, que no contamine el elemento puro de la dialéctica, la idea y el bien.

También se resiste por principio al trabajo sinóptico y diairético de la razón dialéctica, como algo excluído del campo eidético, el ámbito histórico-político. El nacimiento y el cambio de las formas sociales se presta a una descripción empírica o a conjeturas. Para explicar cómo nace la timocracia de la aristocracia, por ejemplo, o cómo surge la discordia entre las clases sociales, habrá que recurrir a las Musas, que, aun con el lenguaje elevado de la tragedia, no harán, sin embargo, sino «jugar y divertirse con nosotros como con niños» (545e). Y a ese estatuto de mera parodia se reduce el fragmento célebre sobre la aritmética de los nacimientos y las razas (546a-547a). Los mismos gobernantes de la ciudad modélica «por muy sabios que sean y por mucho que se valgan del razonamiento y los sentidos (no podrán) acertar con los momentos de fecundidad o esterilidad, sino que se les escapará la ocasión y engendrarán hijos cuando no debieron hacerlo» (546b). En rigor, el conjunto de *Las Leyes* en tanto se mantiene en el orden plano de una «descripción» de la ciudad razonable (no una construcción dialéctica de la ciudad ideal), sin las subidas y bajadas que implica el razonamiento por ejemplo en *La República,* puede considerarse todo él como un mito [129].

Si el mito, si el recurso al mito revela la limitación de la dialéctica por el lado del objeto (cierta objetividad, la «física» y la «históri-

---

[128] Cf. también, *El Sofista,* 242c y ss.
[129] R. SCHAERER, op. cit., p. 147.

ca», que se sustrae a su eficacia eidética), cabe también identificar en el mito una instancia «pedagógica», una facilitación de la enseñanza: aquí la limitación de la dialéctica a la que responde el mito es su no accesibilidad a todo el mundo. Pero, una vez más, reducir o traducir la filosofía platónica a sus mitos sería desconocer el lugar de éstos en la totalidad de una obra presidida por la metódica dialéctica. Esta, tal es al menos el sentido de su proyecto, «controla» el mito, lo contiene fuera de ella, o encadena el mito subordinándolo a su propio movimiento. Parece, sin embargo, que habría una notable excepción a este principio hermenéutico de secundarización del mito. Se trata, por otra parte, del mito, en sí mismo extraordinario, sobre los tiempos arcaicos, en *El Político,* seguramente la fabulación platónica más rica en sugerencias, de más sustancia especulativa [130]. No parece, en efecto, que en este caso, la dialéctica se mantenga incontaminada del elemento mítico, no parece que aquí ésta venga a sustituir o a relevar a la dialéctica, que se ve obligada, para no perder su rigor en el dar razón de lo que dice, a interrumpirse ante ciertos objetos y ante ciertos sujetos. Veamos, sin embargo, la cosa desde más cerca.

El arte de la política se ha creído poder definir, en un cierto momento del diálogo entre el Extranjero y el Joven Sócrates, como el arte de apacentar el rebaño de los bípedos, como el pastoreo de los hombres en colectividad *(El Político,* 267bd). Este es el parecer del segundo. Pero el Extranjero de Elea señala enseguida que la búsqueda no ha sido suficiente, que le falta algo (267d). En rigor, dicha carencia no resulta tanto de una consideración teórica como de una reflexión práctica: aquella definición no pasa la prueba de la posibilidad de su implantación efectiva en la ciudad. Efectivamente, así como en el caso de «los demás pastores», no cabe siquiera imaginar que vaya alguien a discutirles que son ellos los que cuidan de sus rebaños, el pastoreo regio es conflictivo por principio: «por ejemplo, los comerciantes y agricultores y panaderos, sin excepción, y además los gimnastas y la clase de los médicos, ¿sabes que, frente a esos pastores de hombres que llamamos políticos, se alzarían, sin duda, a

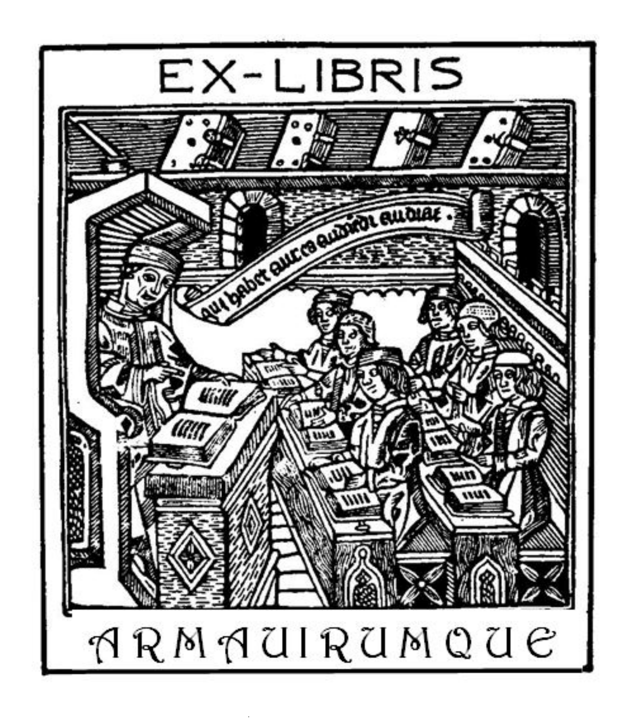
[130] Remitimos al bello comentario de P. VIDAL-MAQUET, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego,* Barcelona, 1983, p. 329 y ss.

protestar todos a una, argumentando que ellos son quienes tienen a su cargo la crianza de los hombres, no sólo de los hombres rebañegos, sino incluso la de los jefes mismos?» (267e-268a). La insuficiencia de la definición alcanzada de la política es que no se especifica ningún criterio para resolver ese conflicto entre pretendientes del cargo. Se ha conseguido sólo un esquema, un *schema* sin exactitud, del político, que no permite individualizarlo, «descubrirlo a él solo en toda su pureza» (268c). Para salir de la dificultad, hay que arrancar de «otro principio», intentar «otro camino»: el Extranjero propone intercalar o mezclar una especie de juego, un mito elaborado por mí, un «mito mío» (268de). Sin necesidad de entrar en la historia en cuestión –cuyo motivo mayor es la alternancia entre la edad de Cronos y la edad de Zeus, en la que nos encontramos actualmente, la alternancia, esto es, entre un período en que la divinidad gobierna directamente la marcha del universo, y otro período en que es el mismo mundo el que se autogobierna–, lo cierto es que aparentemente la instancia mítica interviene según una cierta continuidad en la marcha dialéctica. En la edad de Cronos los rebaños de animales estaban asignados a guías divinos al estilo de pastores, y a los hombres los apacentaba dios mismo, por lo que, propiamente, no había un régimen realmente político (271e). El paso a la edad de Zeus, el alejamiento de los dioses, determinó en primer lugar un tiempo de grandes dificultades, para unos hombres naturalmente indefensos ante una naturaleza hostil. Tendrá que intervenir de nuevo la divinidad, pero no directamente, como en la edad de Cronos, sino enviando los dones del fuego y las artes (274bc). ¿Qué enseña este mito? ¿En qué es útil para nuestra inquisición sobre la esencia del político? La pregunta que hace Platón al término del mito parece confirmar el diagnóstico de un encadenamiento homogéneo de lo mítico y la dialéctica. Ahora bien, hay que subrayar enseguida el «matiz» de que para lo que nos sirve realmente la narración mítica no es tanto para aportar algún elemento positivo que constituya el político, como para medir hasta qué punto y en qué sentido había errado la definición del político como pastor de hombres (274d). El mito enseña que había habido en ello un doble error: uno muy grave, consistente en tener a la vista «el pastor del período contrario», cuando en realidad

de lo que se trataba era del político del ciclo actual; y un segundo error, menos importante, el no haber especificado de qué manera concreta es el político gobernante de la ciudad entera (274e-275a). Una falsa transposición de la política humana a la condición divina, y una indeterminación en el concepto de cuidado, que hay que diferenciar de la mera crianza. Una cosa y otra dan lugar –y aquí de nuevo se manifiesta la significación práctica de la reflexión–a confundir el rey y el tirano.

Hay, sin embargo, algo más que el matiz señalado del carácter privativo, crítico, de lo que el mito aporta a la discusión de la cuestión. Hay que el uso confiado de lo que parece ilustrar el mito paraliza la investigación. Tras esclarecer el error de confundir el rey con el tirano, parece poder concluirse que la política es el arte de cuidar rebaños de animales bípedos «cuando éstos lo aceptan voluntariamente» (276a). Para el Joven Sócrates, así habría quedado la exposición perfectamente *(teleōs)*. No, en cambio, para el verdadero conductor del diálogo, para quien no sólo no se ha logrado esa perfección, sino que incluso se han insinuado elementos que desvían de la marcha de la investigación. Y de ese falso desvío –que no es equivalente al largo rodeo que exige la dialéctica– es precisamente responsable el abandono acrítico a la instancia mítica. Según su opinión «parece que aún no está acabada la figura de nuestro rey, sino que, a manera de escultores, que a veces se dan prisa fuera de ocasión, y por recargar más y más de lo debido retrasan cada una de sus obras, también ahora nosotros, con el fin de mostrar con rapidez y grandiosidad el error de la precedente exposición. Y figurándonos que era digno del rey componerle gradiosas paradigmas, al tomar sobre nosotros una formidable masa del mito, nos hemos visto obligados a utilizar una parte de él mayor de lo necesario; por ello, hemos hecho demasiado larga la exposición, y no dimos fin al mito por completo, sino que nuestro discurso, como si se tratase de un cuadro, da la impresión de que está suficientemente diseñado en su contorno exterior, pero no ha recibido todavía lo que pudiéramos llamar el realce que prestan los matices y el combinado de los colores. Más que el dibujo o cualquier otro arte manual, son la expresión y el lenguaje *(lexei kai logō)* los medios apropiados para exponer todo objeto viviente a quienes sean capaces de seguirlos» (277ac).

Así, pues, finalmente, el mito, sin duda excepcional de *El Político,* no es después de todo una excepción a la condición filosófica del mito, a su situación controlada y subordinada en la organización de la obra. Es lo que, en un alarde de paradoja e ironía, viene a significar Platón cuando, interrumpiendo el relato de la alternancia de las edades Cronos y Zeus se pregunta por cuál de ellas es «más venturosa»: serían superiores los pupilos de Cronos, al tener mucho tiempo libre, pero con la condición, se diría que inverosímil para la «edad de oro», de que usaran todos sus recursos «con vistas a la filosofía», en lugar de atiborrarse de alimentos y bebidas y de conversar «entre sí y con los animales sobre mitos, como los que ahora se cuentan a propósito de ellos» (272c). En medio de un mito, Platón recuerda la inferioridad de una criatura basada en mitos, corrige enérgicamente toda nostalgia de la edad de oro.



IV

ESTRATEGIAS ANTE LA IMAGEN

La insistencia, tan rigurosa como heterogénea, la diversificada atención vigilante de Platón a la imagen y a sus lugares típicos de vigencia (los nombres establecidos, la mímesis artística, el discurso retórico, el «orden social» o la contrafigura de la filosofía misma que es la sofística) desmiente ya la representación simple de la filosofía platónica como afirmación simple de la idea, simplemente opuesta a la negación de lo sensible. En algún sentido, la siguiente propuesta de lectura de algunos fragmentos del texto platónico, tiene la audacia de sólo esta modestia: que el platonismo no es una simpleza o simplismo, la fase «primitiva» de la idea, «relativamente inteligente, *simple,* convincente» (Nietzsche) [131]. La problemática de la imagen [132], y toda la secuencia de nociones que la rodean *(mímesis, fántasma, doxa),* o que se le contraponen *(eidos, idea, typos, ousía, logos)* sólo se deja leer en su sistematicidad y en su necesidad y en su rigor a partir de una percepción precisa de lo que cabe llamar el criticismo platónico. El platonismo no es el anhelo utópico, quizás irrisorio en su ilusoriedad o en su ilusionismo, de un bien que no es simplemente de este mundo, o que simplemente no es. Mas bien es un riguroso debate o explicación con la ilusión: en efecto, como el del mismo Kant, el criticismo de Platón no se ejerce sólo, ni sobre

---

[131] V. GOLDSCHMIDT, *Essay sur le Cratyle,* París, 1982: «Pues, en el fondo, para Platón, no hay más que una actitud, pero infinitamente compleja», p. 206.

[132] Cf. J. P. VERNANT, «Naissance d'images» in *Religions, histoires, raisons,* París, 1979, p. 105 y ss.

todo, contra la ilusión trascendental que la dialéctica natural produce necesariamente, sino contra el «mal radical» que es la fantasmagoría y el autoengaño [133]. El «transcendentalismo» de la filosofía platónica –la inquisición por las condiciones de posibilidad de un discurso que se deja inquietar por la exigencia de verdad y que se anuda al deseo del bien– adopta la forma, no de una «doctrina», sino de una tópica y una *estrategia de la razón,* (más y menos, otra cosa, pero no tan lejos, que «astucia de la razón»): el logos dialéctico tiene que saber moverse *entre,* y no sólo contra lo que se le resiste activa o pasivamente. Para decidir esta lucha en su sentido, –es decir, por el sentido–, el logos tiene que apoyarse en las fuentes de sus adversarios, necesita este atrevimiento, arriesgarse a este peligro: entrar decididamente en el terreno ambivalente del lenguaje y la ciudad. Platón sabe que una antiretórica, una antimimética o una antisofística simples tienen perdida la partida de antemano. *La salud platónica,* se ha llegado a saber, *depende de una farmacia:* de una droga contra las drogas, de un juego contra los juegos, de un ídolo contra los fantasmas, de una escritura fecunda a partir de una semilla inmortal contra los estériles y pasajeros «jardines de las letras» *(Fedro,* 276d).

El trabajo y la «gracia», o la gracia del trabajo del pensamiento platónico, es así, una estrategia múltiple, en principio infinita, contra la riqueza ilimitada de la fantasmagoría. De donde que el esquema del negocio de esta filosofía en términos de *«logos versus fántasma»* se revele hermenéuticamente eficaz para poner de relieve el núcleo especulativo de todos los *Diálogos.* En lo que sigue se va a ensayar una justificación al mismo tiempo que una puesta en práctica de dicho «programa de lectura», situándonos ante dos momentos decisivos de la tarea platónica.

En cierto modo –se ha anticipado ya desde otra perspectiva en el capítulo anterior–, todo se juega en el lenguaje. Sin duda, los nombres no se legitiman, en cuanto a su rectitud, más allá de un pragmatismo empírico. El lenguaje no esconde ningún tesoro que la hermenéutica criptológica y etimológica de «filólogos» como Pródico o Crátilo [134] tenga que desenterrar. El cratilismo que Platón reconstruye y

[133] Cf. KANT, *La religión dentro de los límites de la razón,* Madrid, 1969, p. 48.
[134] Cf. *Protágoras,* 341ac, *Crátilo,* 384b, 391a y ss.

destruye en el *Crátilo* –esta especie de antihomenaje a su primer «maestro», si es que lo fue realmente, como cuenta Aristóteles [135]– olvida esto: que el lenguaje es un producto humano, demasiado humano. Ahora bien, decíamos, todo se juega en el lenguaje, y en cada caso, en el lenguaje que cada hablante usa. El negocio del lenguaje no puede confiarse a ese «despilfarrador» que es, por ejemplo, Hermógenes, que malgasta las palabras como monedas falsas o arbitrarias. El lenguaje pide un respeto, que el convencionalista no experimenta, y acaso ni concibe; pero el respeto a la esencia no arbitraria del lenguaje se malentiende, y da lugar, tras un rodeo que Platón sigue en su detalle, a una paradójica coincidencia con su antagonista convencionalista, si la actitud ante el lenguaje se convierte en una sacralización de los nombres: la actitud de ver en el lenguaje –y es lo que hará expresamente Crátilo, recogiendo una tradición antigua– un legado sagrado de los dioses. Ahora bien, la posición crítica de Platón se cifra aquí en la energía con que advierte: no se ayuda, sino al contrario, al logos, en su posible poder de nombrar lo divino –la idea y la idea de bien, las cosas verdaderas y la clave de su verdad– si se renuncia a la obra específica del logos, si se atribuye «perezosamente» a los dioses, o a una buena, sacralizada naturaleza, la configuración y la virtud del lenguaje. La lectura de *Crátilo* debe ser otra cosa que la ilustración de una delimitable filosofía platónica del lenguaje. Es más bien una de las entradas posibles más eficaces en el sistema platónico; es una «introducción» a la dialéctica o a la filosofía que pone a ésta en escena, más acá de todo ejercicio argumentativo y constructivo situable en algún orden temático determinado, en su relación con el lenguaje como poder de nombrar. La dialéctica o la filosofía no puede «pasar» del lenguaje, o tiene que atravesarlo. Tampoco detenta el poder de fundarlo: el lenguaje ideal es tan mítico como el lenguaje primitivo elevado a sagrado, en tanto presuntamente heredado de los dioses. Lo que sugiere Platón es que se da una complicidad profunda entre el mito logicista del lenguaje ideal y el mito irracionalista del lenguaje ordinario. El lenguaje efectivo, el que «rueda por la historia» *(Crátilo,* 408c), esencialmente doble, falso y

---

[135] *Metafísica,* 987a 29.

verdadero, humano y divino: ahí es donde tiene que actuar primeramente la dialéctica, éste es el primer campo de lucha entre la razón y el fantasma, entre la lucidez ante las cosas y el autoengaño que se desliza fácilmente en el uso de los nombres.

El desarrollo de las falsas necesidades de la ciudad lujosa encuentra su momento más expresivo en la cultura de la mímesis [136]. La complacencia en la mímesis no es inocente. Los gobernantes filósofos no pueden dejar circular todos los discursos míticos, ni los relatos épicos, ni las representaciones trágicas. Lo que se juega en el ya para Platón «viejo» conflicto de los poetas y los filósofos *(República,* 607b) es algo más que una mayor o menor «tolerancia» cultural en el terreno ornamental de la ciudad: esta cuestión tiene mucho que ver con la de «¿quién manda?», y cómo; tiene que ver, pues, con el destino de los valores y de la paideia. Una vez más, la pugna entre el logos y cierta perversión del lenguaje «artístico» es otra cosa que la inofensiva comparación entre el ideal utópico y la realidad. Platón entra en el terreno poético, distingue sus formas, recorre ese espacio: como que sólo así puede apropiárselo. El diálogo filosófico, ésta debe ser la conclusión de la explicación platónica con el drama griego –de hecho es lo que viene a decir en *Las Leyes* (811ce)– es él mismo verdadera tragedia, y no sólo tragedia de la verdad [137].

Pero seguramente el carácter topológico y estratégico del logos platónico en el proceso de su autoconstrucción se expone de la manera más profunda, y al mismo tiempo más peligrosa, cuando el filósofo se expone a la comparación con su sombra, o con su impostor, el sofista. Más allá o más acá de sus aspectos más «objetivos» y así, «detenibles» y denunciables –el sofista como educador pragmático y «constructivo» que no sabe, sin embargo, justificar la enseñabilidad de la *areté,* en el *Protágoras,* o bien como retórico «científico», que arma, impunemente, con el arma más sutil al paradigma de la injusticia que es el tirano, en el *Gorgias,* o bien, como púgil hábil en la contienda verbal, en la erística, entendida a su vez como irrisorio espectáculo, en el *Eutidemo*– la sofística «esencial» y la inquietante

[136] La centralidad de esta cuestión en el proyecto platónico está bien situada en *El artista y la ciudad,* de E. Trias, Barcelona, 1976, pp. 55 y ss.

[137] Cf. supra. «Diálogo, tragedia y comedia».

problemática que suscita y levanta, adquieren esta altura o esta hondura: como matriz de todo simulacro o de toda fantasmagoría, por así decirlo, no deja espacio de movimiento a la filosofía o al discurso de la verdad, bloquea a éste en una aporía, y lo desplaza violentamente a la *atopía,* al no-lugar o a la locura: es que la sofística, en su dimensión esencial, no representada en ninguno de sus representantes históricos, afecta o toca al ser mismo, introduce en el mundo divino absoluto la inquietud y la alteridad. El golpe maestro de Platón en *El Sofista* es atrapar al instigador de esa inquietud llevando ésta hasta el final.



V

EL DISCURSO Y LOS NOMBRES DE LAS COSAS

LECTURA DIALÉCTICA DEL *Crátilo*

La salud del lenguaje y la fantasmagoría onomástica.

El papel propiamente arquitectónico del diálogo *Crátilo* en la constitución de la filosofía platónica no queda reconocido habitualmente, a partir de cierta lectura generalizada que cree poder delimitar la problemática suscitada y movida en ese texto en términos de algo así como una «filosofía del lenguaje». Filosofía del lenguaje, por otra parte, que se orientaría fundamentalmente en relación con la polémica entre convencionalismo y naturalismo –las posiciones respectivas de los sucesivos interlocutores de Sócrates en el diálogo, Hermógenes y Crátilo– como teorías alternativas sobre la rectitud de los nombres. Este, el de la realidad de los nombres, sería el «tema» del diálogo. Tal esquema desconsidera la vitalidad dialéctica del diálogo y paraliza la comprensión del texto, o la vuelve impotente para dar respuesta a perplejidades ineludibles, y que surgen de una aproximación incluso «ingenua» a la obra: así, el bloque formalmente central, en cualquier caso el de mayor extensión en el corpus del texto, e.e., la aparente justificación de la rectitud no aparente o manifiesta pero natural de los nombres, que Sócrates despliega en el curso de su delirio etimológico (391d-427c), ¿no es todo él más que un juego en el sentido restrictivo de la palabra, una quizás demasiado larga broma?; o, ¿cómo entender la posición en principio «naturalista» de Sócrates al criticar el convencionalismo de Hermógenes (389d-390e)?, ¿cómo explicar el uso «metódico» por parte de Sócra-

tes de una teoría cuya verdad, más aún, ni tan siquiera cuyo estatuto de teoría resiste el análisis dialéctico del mismo Sócrates (433b, 435c, 436e, 438b)?, ¿cómo dar cuenta en forma coherente de la vinculación –por muy indeterminadamente que ésta aparezca afirmada– entre la rectitud natural de los nombres, después negada expresamente por Sócrates, y el trabajo del dialéctico, como artista de la pregunta y la respuesta, el oficio de la flosofía misma (390b-d)?. Finalmente, ¿en qué sentido es efectivamente conclusión de un trabajo dialéctico, y no simple afirmación gratuita, quizás obvia, la de que hay que buscar la verdad de las cosas en las cosas mismas, al margen de los nombres (438b, 439a-b)?, o bien, ¿qué es lo que encadena al efectivo trabajo dialéctico sobre la cuestión de los nombres, el sueño de lo que es en sí mismo, y la correlativa desautorizaciaón del heraclitismo como imposibilidad del saber?

Estas cuestiones no pueden ni tan siquiera registrarse como tales desde las coordenadas de una lectura orientada –desorientada– por el presunto tema de una «filosofía del lenguaje». Lo que plantea Platón en el diálogo *Cratilo* es otra tarea de mucha mayor envergadura crítica y especulativa: ¿cómo justificar el valor ontológico y la pretensión de verdad del discurso, y del discurso en su modalidad más crítica, el discurso dialéctico? ¿cómo dar razón *(logon didonai,* 426a) de una razón o de un logos que se construye a partir de unos materiales, los nombres (425a, 431b), cuyo valor designativo es siempre incierto (436c-e) y con frecuencia equívoco, ambibológico (437a)?

El problema, y hasta el dramatismo de la cuestión que ahí palpita, o lo desmesurado del intento platónico –que el discurso configurado como dialéctico saque fuerzas para la búsqueda de la verdad, de ese instrumento esencialmente débil, asténico, que es el lenguaje– se percibe mejor cuando se advierte que para Platón no es posible crear otro lenguaje, algo así como una lengua específicamente filosófica o terminología construida idealmente (438b) [138]. Y por otra parte, la energía crítica ante el uso presuntamente filosófico que hace el cratilismo del a su vez no muy seguro arte que quisiera ser la «onomástica», como «ciencia» del «verdadero» sentido natural de los

---

[138] Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Essay sur le Cratyle,* op. cit. p. 202.

nombres, la decisión metódica de aprender a investigar las cosas a partir de ellas mismas, al margen de los nombres (439b) nada tiene que ver con el gesto sublime del silencio, el de los que se complacen en la inadecuación simple entre un lenguaje humano, demasiado humano, y una verdad divina inaccesible. La posición precisamente «filo-sófica», tendencial y tentativa que Platón hace avanzar, asume la incomodidad y la incertidumbre, sin duda menos «sublimes» que el silencio o el lenguaje críptico, del que habla de aquello que el lenguaje no puede dominar. ¿Cómo iba a desligar la pasión filosófica por la verdad y el bien, del discurso y sus vicisitudes, el discípulo de aquel charlatán irreprimible que había sido Sócrates? [139].

No sólo no «cae» en el silencio del que «sabe» lo incomunicable, y la incomunicabilidad de lo incomunicable (ni sube hasta él por medio de la famosa escalera que usó y tiró el autor del *Tractatus lógico-filosófico* para llegar a su término: tan no puede tirar la escalera por la que tampoco habrá subido en cualquier caso, el filósofo platónico, que, por el contrario, la prueba «crítica» de la dialéctica platónica está en que pueda «descender», tras la visión del bien, por las articulaciones del discurso y la realidad). Platón desenmascara la humanísima historia del hosco misólogo, paralela a la del misántropo: un desgaste de la razón en el polemismo o en la controversia simples, esto es, sin arte, una usura del logos que acaba en antilogía (*Fedón*, 89e-90c). Abandonar el lenguaje, y sobre todo justificar ese abandono sobre la base de un diagnóstico sumario, según el cual no hay nada sano en los razonamientos o discursos (90b-c), resulta ser una proyección del propio mal en el discurso mismo. El problema de la salud –el de la precariedad de la salud– no reside en un «en-sí» de la estructura del discurso, que en cuanto tal nos haría errar, desorientados, sin rectitud o sin camino. La posibilidad de la salud, es decir, la posibilidad del desfallecimiento a propósito de la verdad, incumbe a una responsabilidad ineludible del sustentador del logos: no puede «colgarse» a los razonamientos, es cosa de nosotros mismos, de un cierto deseo o una cierta virilidad:

---

[139] Respecto a la interminable e irreprimible charlatanería de Sócrates, *Apología*, 376 y ss.

> «así, pues, oh Fedón –prosiguió–, sería un percance lamentable el que, siendo un razonamiento verdadero, cierto y posible de entender, por el hecho de tropezarse con otros que son así, pero que a las mismas personas unas veces les parecen verdaderos, y otras no, no se atribuyera uno a sí mismo la culpa, o a su propia incompetencia, y por despecho terminara por desprenderse alegremente la culpa de sí mismo, y colgársela a los razonamientos, pasando desde entonces el resto de la vida odiándolos y vituperándolos, y quedando así privado del verdadero conocimiento de las realidades (...) Por consiguiente, ante todo precavámonos de él, y no dejemos entrar en nuestra alma la idea de que hay peligro de que no haya nada sano en los razonamientos, sino que, muy al contrario, debemos inculcarle la de que somos nosostros los que aún no estamos en estado sano, y de que debemos virilmente aspirar a estarlo»
>
> *Fedón,* 90d-e.

El debate del *Crátilo* tiene que ver o es sobre todo, un muy preciso, y hasta cruel, desenmascaramiento del inmenso engaño de alguien (pero finalmente se trata de todos, «de todos los sabios de antes y de ahora», 391b-d, 411b) que proyecta en la realidad su propia enfermedad, inconsciente de sus efectos de vértigo y delirio. El heraclitismo, por ejemplo, por algo más que un ejemplo, habría tenido su génesis en un fuerte catarro mal diagnosticado y peor curado (440c-d).

De manera que, en fin, el objetivo de este diálogo sobre la rectitud de los nombres no es la elaboración de una cierta teoría del lenguaje, a través de una crítica a otras teorías. Es más bien la tarea, al mismo tiempo metódica y especulativamente sustantiva, crítica y constructiva, en que la filosofía se constituye como el trabajoso desencadenarse el logos de la red de los nombres, el liberar su posibilidad de identificar algo, o de *decir,* más allá de la mera fantasmagoría en que todo va y viene arriba y abajo, en el torbellino subjetivo en que se instala el relativismo universal (368e, 439d-e).

Los trabajos de la razón contra el fantasma –que nunca podrán ganar definitivamente la partida, pero quizás no necesariamente trabajos perdidos del amor a la verdad– se exponen en la obra platónica como la paciencia del logos dialéctico en su debate contra las sutile-

zas del autoengaño, o como la exigencia de «someter lo dicho a nuevo examen» (428d), de «mirar al mismo tiempo hacia delante y hacia atrás» (ibid). Y la exigencia crítica y autocrítica se impone a la filosofía o búsqueda de la verdad, tanto más cuanto que necesariamente se confronta con la mentira más peligrosa, aquella en que el que engaña, no se aleja ni por un momento del engañado, en la situación «más dura y terrible» *(chalepōtaton, deinón),* a saber la del engañarse uno a sí mismo (ibid).

Toda la filosofía de Platón es eso: despertar, desde el uso lúcido de la razón, esto es, disponible a la extrañeza y a la admiración, a quienes sumen a aquella en la somnolencia, propia de quienes –según la gran metáfora de la caverna–están habituados a las sombras, y a las sombras de las sombras [140].

Pero un despertar, siguiendo con la lógica de la imagen, en que el destinatario de la apelación, el interlocutor de Sócrates de cada caso, no quede sometido, a su vez, a la violencia de un deslumbramiento como a una fuerza irresistible y enigmática (Cf. *El Sofista,* 236d). Se sabe que la «opción» por el logos es una «segunda navegación» (100a), un rodeo más largo o un trabajo del pensamiento, ante la imposibilidad de la intuición directa de lo verdadero, en que el alma se deslumbraría o se cegaría, como el ojo ante el sol. El del logos lúcido, o metódicamente orientado (el del logos dialéctico) es un camino largo, en rigor interminable, porque en cada zona, por así decirlo, tiene que ajustar las cuentas con los poderes, también diversos, y siempre renacientes, del logos precisamente hábil en la oscuridad, fuerte en el reino de los fantasmas (*Sof.* 254a).

Ahora bien, en esa confrontación interminable, en la que lo que está en juego es la salud de la ciudad, un terreno de lucha particularmente marcado y cargado, es el que proporciona el lenguaje como conjunto empírico de nombres y verbos (y también, sin duda, de «reglas sintácticas de formación»). Hay aquí algo más que la ya mencionada imprescindibilidad del lenguaje «realmente existente» o idioma efectivo, para expresar la búsqueda y la enseñanza de la verdad, si es

---

140 Hemos intentado situar la relevancia de este motivo del sueño y la vigilia, *infra,* pp. 21 y ss.

que ésta no ha de situarse en un sospechoso silencio místico; Platón da a entender suficientemente, para quien esté dispuesto a atender a la forma de exposición (y no sólo al «contenido» aparente) de la sección etimologista del *Crátilo,* que la totalidad o la mayoría de lo que pasa por saber en la cultura griega se deriva de una interpretación equivocada de la función de los nombres en el lenguaje. El nervio de la argumentación crítica contra los presuntos poderes exegéticos o filosóficos de la onomástica o ciencia de los nombres es éste: mostrar las condiciones de imposibilidad del lenguaje como mímesis (428b-fin).

Esta parte final, claramente delimitable en la marcha del diálogo, es su trozo relevante «positivamente»: su análisis cuidadoso –quisiera mostrarlo en lo que sigue– es muy revelador del proyecto platónico en su profundidad, del sentido y de la manera de su búsqueda. Pero la relevancia filosófica de esta parte del diálogo, protagonizada por Sócrates y Crátilo, sólo se deja ver en toda su hondura, a partir de la refutación efectiva, por más que mediante el uso de un simulacro de teoría, del convencionalismo de Hermógenes: desde una asunción aparente, por parte de Sócrates, del «naturalismo» cratiliano, desde una exposición en forma paródicamente sistemática o enciclopédica del cratilismo.

La complicidad de Sócrates, «el que no sabe», con el manifiestamente inculto Hermógenes, contra el representante de la sabiduría vigente que es este Crátilo, juega un papel nada desdeñable en esta batalla importante de la guerra entre el logos y el fantasma. La complicidad socrática con la «consciencia natural» inculta de un Hermógenes es, claro está, sólo estratégica; pero efectiva. En la entrada de la discusión, o en la entrada en la discusión, hay por parte de Sócrates, más que una ironía sutil, un sarcasmo demoledor contra quienes detentan el saber, en este caso, el saber sobre ese «no pequeño asunto» (384b) que son los nombres: de hecho, ha intentado enterarse de la verdad sobre el problema de la rectitud de los nombres, mediante las enseñanzas de un experto en la materia reconocido, Pródico; pero sólo ha podido asistir a la lección de un dracma –claramente insuficiente– y no al curso completo que valía 50 dracmas, muy por encima de sus posibilidades económicas (384b). En ese saber, por lo

pronto económicamente inaccesible para Sócrates como para el también pobre Hermógenes, está instalado Crátilo, en ese saber sectario e indolentemente orgulloso se tiene, críptico y equívoco, oracular (383b-384a; más adelante, 427d), distante frente al simple Hermógenes. Este busca en Sócrates una ayuda, en principio para interpretar los enigmas del heraclitiano, bajo los que cabe adivinar alguna broma malévola; y Sócrates, por su parte, se apoya en Hermógenes, en su transparencia, para poner la búsqueda en su sitio, en una actitud de investigación en común *(eis to koinon,* 384c). Ciertamente, este personaje no es el interlocutor dialéctico ideal: su docilidad o su plasticidad claramente perceptible, o marcada (384e), es, se diría, excesiva: se deja llevar con facilidad a la verdad que le pongan por delante, pero también al «error» en el que Sócrates va a incurrir deliberadamente con el muy bélico propósito de tender a Crátilo una trampa. El conjunto de la refutación socrática del convencionalismo de Hermógenes es todo él una complicada trampa para sacar a Crátilo de su silencio, o de su cripticismo. Esta jugada –esta seducción– la salda limpiamente: tras el diálogo con Hermógenes, Sócrates habrá hecho méritos para llegar a ser discípulo de Crátilo, más aún, este maestro reconoce en el aparente aspirante a discípulo, un igual suyo (428b-c). Pero hay, en la complicidad inconsciente a que lleva Sócrates a Hermógenes –inconsciente para éste último– algo más y algo más importante que las ventajas y las desventajas de su excesiva docilidad. En esa figura de la consciencia natural inculta encuentra Platón rasgos –así, la desconfianza y la vergüenza frente al protagorismo (386a), o cierto sentido común al denunciar ingénuamente las variaciones y las imperfeccioens del lenguaje natural– que, por más que envueltos en oscuridades y contradicciones, no son menos, también, apoyatura útil en la lucha contra la fantasmagoría propia de la onomástica. Frente a esta ingenuidad de Hermógenes, la consciencia cultivada por una acumulación de saberes, de Crátilo, ofrecerá una resistencia al examen dialéctico, mucho más fuerte: una resistencia, desde luego, también, más interesante.

La dialéctica y los nombres.

La tesis de Hermógenes –la rectitud de los nombres se establece justamente en función de un «establecimiento» de una institución, de una convención– no se muestra a sí misma en principio como una «posición» ante el problema, desde la que se polemice, a su vez, con otra posición. Desde Hermógenes, la tesis de la fundamentación de la rectitud de los nombres por naturaleza, no es tanto que no se acepte, como que, en rigor no se comprende. En ese no-comprender, en la imposibilidad de asignarle sentido a la tesis naturalista, no hay que ver simplemente el resultado de la reticencia verbal de Crátilo: Hermógenes ha participado en discusiones varias sobre el tema, y finalmente «no puede», dice, «convencerse de que la justeza de los nombres *(orthótēs onomátōn)* sea otra cosa que pacto y consenso *(syntheke kai homología,* convención y acuerdo, 384c-d); o bien, como propone más adelante «por norma y uso» *(nomō kai ethei,* 384d).

El convencionalismo de Hermógenes lo es en la forma acrítica, receptiva de cierto dogmatismo circulante a través de una sociedad que empieza a ser escéptica sobre sus fundamentos: ¿de qué otra manera pensar el fenómeno de la diversidad y variabilidad del lenguaje? Sócrates acepta que en eso que declara Hermógenes puede haber algo a considerar, pero en la forma de someterlo a un examen, a la *skepsis* crítica. El convencionalismo de Hermógenes no va a poder superar esa prueba, sin embargo. Pero importa tener claro qué busca ahí realmente Platón, con esa «refutación», teniendo en cuenta la totalidad de la marcha del diálogo (y en última instancia, el conjunto virtual de la obra platónica). Lo que produce cierta perplejidad en esa refutación es que parece hacerse desde una aceptación del cratilismo, contra el que, sin embargo, la dialéctica platónica va a debatirse en este diálogo como con su enemigo principal. Esta situación no puede perderla de vista en ningún momento el que intente explicarse con esta sección del diálogo, en términos que se dejen inscribir en una lectura que asuma la totalidad compleja del texto. Mi hipótesis es que a lo que apunta Platón al poner en escena la discusión entre Sócrates y Hermógenes no es tanto a criticar una determinada

teoría sobre el lenguaje, como más bien a poner en evidencia o denunciar el transfondo habitual que subyace a la formulación simple, acrítica, de la tesis convencionalista. Ese transfondo sería el relativismo epistemológico y ontológico, la reducción de la ciencia a impresión subjetiva, y la anulación de la *ousía* en el flujo y la indeterminación. Ese transfondo es operativo en la tesis convencionalista simple, al margen de que Hermógenes no tenga consciencia nítida de ello, y al margen, también, de que cuando Sócrates «toca» ese fondo, aquel rechace, avergonzado, toda vinculación con el paradigma del relativismo: el Protágoras del «hombre, medida de todas las cosas» (385e-386a).

Sócrates invoca el protagorismo a título de presupuesto del convencionalismo en los nombres con mucha fuerza de coherencia, en la medida en que hace llevar a Hermógenes a la radicalización individualista de su tesis: la convención que constituye o establece el nombre o que lo instituye –y que con ello determina su rectitud designativa– se localiza, primero, genéricamente, en la sociedad, pero luego, en sociedades y ciudades diversas, y finalmente, en cada individuo. El mismo Hermógenes, como inconscientemente, se adelantó a esta determinación extrema de su posición: ¿acaso no puedo cambiar cuando quiera el nombre de mi esclavo? (384d). Es como si la esencia de la lengua se especificara en su rango de idioma, en último término, de idiolecto:

> «Yo desde luego, Sócrates, no conozco para el nombre otra rectitud que ésta: el que yo pueda dar a cada cosa su nombre, el que yo haya dispuesto, y que tú puedas darle otro, el que, a tu vez, dispongas. De esta forma veo que también en cada una de las ciudades hay nombres distintos para los mismos objetos: tanto para unos griegos a diferencia de otros, como para los griegos a diferencia de los bárbaros» (385de) [141].

Así pues, Sócrates lleva la discusión al terreno de una discusión con el protagorismo, discusión que no adquiere en este contexto, sin

---

[141] Contra la traducción de *orthótēs* por exactitud, propuesta por J. L. Calvo, (habla su mal comportamiento en el contexto, examinado posteriormente, de la diferencia entre lenguaje y matemática. *Diálogos*, II, Biblioteca Clásica Gredos).

embargo, la complejidad y la envergadura que presenta en otros lugares del corpus paltónico (señaladamente en el *Teeteto* y en el *Protágoras)*. Pero en cualquier caso, el nivel de la potencia *elenctica* en este primer acceso al problema, es suficiente para hacer retroceder a Hermógenes, y sobre todo, es funcional para orientar la *skepsis* dialéctica hacia aquello que Platón pretende reducir críticamente: el cratilismo y su transfondo de heraclitismo.

Sócrates pone ante los ojos de su interlocutor la incompatibilidad «obvia» entre lo que afirma Protágoras y el «factum» de que hay hombre viles y hombres buenos, sensatos e insensatos (386b-c-). Hay diferencias: no todo es igual para todos al mismo tiempo, lo que es lo mismo que decir que no todo es distinto para cada individuo. El momento de las cosas *(prágmata)* que permite diferenciar o determinar su ser propio, su diferencia, su *ousía,* es el momento de una cierta fijeza o estabilidad *(tina bebaión,* 386e). La «alternativa» a la diferencia determinada de la esencia y a lo que un poco más abajo llama «una cierta especie» *(hen ti eidos,* 386e) (lo que supone, por cierto, la «teoría de las ideas» en su configuración especulativa) es lo contrario de la fijeza: el ir y venir de arriba abajo *(anō kai katō)* en que no pueden dejar de estar las cosas abandonadas a nuestra capacidad fantasmagórica o imaginativa *(tō hēmeterō fantásmati)* (386e).

Desde ahí, Platón regresa al lenguaje y a su función designativa, nominativa. Como toda acción, tiene sus especificidad, su «legalidad» cabría decir, y en consecuencia, sus reglas: no puede hacerse «como queramos» (387d). Además el nombre tiene el carácter de un instrumento, que sirve concretamente para enseñarnos recíprocamente y para distinguir unas cosas de otras (388b). Ahora bien, todo instrumento remite, por una parte, a un artesano que lo fabrica, y por otra, a un usuario que determina la forma normativa del instrumento. El taladro que usa el taladrador lo proporciona el herrero. La lanzadera que usa el tejedor la fabrica el carpintero. ¿Quién nos da, qué artesano nos da la obra que usamos estos recíprocos enseñantes que somos unos con otros los hablantes? (388d). Por más que Sócrates subraya el paralelismo del lenguaje y la situación en otras artes, Hermógenes queda perplejo, sin respuesta. Es en realidad el paralelismo con la constelación artesanal (una obra-instrumento, un técni-

co-hacedor, un usuario que sabe) lo que resulta desconcertante. A Hermógenes, en ese desconcierto, se le escapa la carga de ambivalencia irresuelta que comporta la respuesta que se da a sí mismo Sócrates: el hacedor artesanal de los nombres, el onomaturgo, es el *nomos*, la ley, y el *nomoteta* o legislador. La docilidad de Hermógenes le impide apuntar que al fin y al cabo la tesis convencionalista ve precisamente en el *nomos* el origen de los nombres y de la determinación de su rectitud. Ahora, sin embargo, Sócrates reinterpreta el tema del *nomos* como instancia crítica frente a la arbitrariedad que culminaba en la lengua como idiolecto (nombrar las cosas como el amo que nombra a sus esclavos y eventualmente les cambia el nombre). El crecimiento salvaje de la lengua y de las lenguas debe detenerse por la intervención de la legalidad (388c-389a). Sería ingenuo por nuestra parte creer detectar ahí un «fallo» en la argumentación socrática o platónica: criticar la versión del lenguaje como *nomos* (frente a *physis)* desde una versión del lenguaje como *nomos* (frente a arbitrariedad individual). No es un fallo del argumento, es una advertencia, para quien esté dispuesta a recogerla, de que la discusión se está moviendo entre conceptos aparentemente claros en su uso, pero que en realidad están cargados de ambigüedad. Ambigüedad que aumenta cuando Sócrates continúa la interrogación o el interrogatorio: aquella legalidad que nos da los nombres en su verdadera rectitud, ¿qué y quién la determina a su vez? La comparación con las artes, o las técnicas, nos remite en esto al usuario [142]. Es el usuario el que sabe, el que proyecta la forma o el eidos (389b), que tiene que inspirar como modelo al artesano. La superioridad del usuario sobre el hacedor, del señor que goza sobre el artesano que trabaja, no ofrece ninguna duda a Platón [143].

---

[142] Para una exploración de los lugares relevantes del tema de la *techné* en la obra platónica, remitimos a G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971.

[143] ¿O quizás habrá que matizar esta afirmación? ¿no es a veces la *techné* el criterio desde el que se desvalorizan las opiniones que no participan en el trabajo efectivo? Muy esclarecedor, en este sentido el ensayo de P. VIDAL-MAQUET, «Estudio de una ambigüedad: los artesanos en la ciudad histórica» in *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, pp. 267 y ss.

«¿Y acaso el pintor entiende cómo deben ser las riendas y el freno? ¿o la verdad es que ni lo entiende él ni tampoco el herrero, ni el guarnicionero, sino sólo el que sabe servirse de ellos, que es el caballista? (...) ¿Y no podemos decir que eso ocurre en todas las demás cosas? (...) ¿Que sobre todo objeto hay tres artes distintas: la de utilizarlo, la de fabricarlo y la de imitarlo? (...) Ahora bien, la excelencia, hermosura y perfección de cada mueble, ser vivo o actividad ¿no están en relación exclusivamente con el servicio para que nacieron o han sido hechos? (...) Resulta enteramente necesario, por lo tanto, que el que utiliza cada uno de ellos sea el más experimentado, y que venga a ser él quien comunique al fabricante los buenos o malos efectos que produce en el uso aquellos de que se sirve (...) Por lo tanto, respecto a un mismo objeto, el fabricante ha de tener una creencia bien fundada acerca de su conveniencia o inconveniencia, puesto que trata con el entendido y está obligado a oirle; el que lo utiliza en cambio, ha de tener conocimiento» *(Rep.* X, 601 c-e).

Así pues, el onomaturgo tiene que dirigir la vista al *eidos* del nombre de cada cosa, el nombre en sí de cada caso; y el conjunto de los nombres «ideales» es lo que proyecta el usuario del lenguaje. Pero aquí vuelve a abrirse la perplejidad y la ambigüedad: el usuario del lenguaje no es el hablante sin más, sino aquel que sabe ejercer la primera y esencial función del lenguaje, esto es, la enseñanza recíproca, el arte de la pregunta y la respuesta, la dialéctica (390c). La ambigüedad se hace más compleja y más significativa. Sin duda hay un lado «serio» en esta evocaión de la dialéctica como instancia conductora del lenguaje. La eficacia gobernante, terapéutica, política, de la razón filosófica se tiene que ejercer primeramente con el lenguaje mismo. En este sentido, cabe entender que con esta subordinación del lenguaje al dialéctico, Sócrates está sutilmente deslizando su autoridad en la cuestión. Porque la famosa modestia socrática del que no sabe es complementaria de la afirmación inmodesta de que, en cambio, sí sabe preguntar, juzgar la respuesta, relanzar la pregunta, someter a examen un resultado...

Pero por otro lado hay un lado de «juego» en la dialéctica aquí invocada, hay juego en su falsa facilidad. El desarrollo concreto de este Diálogo, pero sobre todo el trabajo de la dialéctica en la totalidad de la obra platónica desmiente esa versión simple de una dialéc-

tica, que creería poder imponer las formas esenciales a un lenguaje neutro –un conjunto de letras y sílabas, quizás–, disponible sin dificultad para esa orientación a la verdad por el «camino real» de los nombres verdaderos de las cosas. No: la dialéctica platónica entra en un lenguaje contaminado de empirismo y equivocidad. Una dialéctica que fundara el lenguaje como lenguaje ideal es incompatible con el proyecto platónico.

Las etimologías o la fábrica de los nombres.

La conversación con Hermógenes llega, a pesar de estas ambigüedades, irresolubles inmediatamente, a una conclusión provisional. Crátilo parece tener razón: la rectitud de los nombres no es cosa de cualquiera, debe haber algún fundamento natural para ella. Pero es de todas formas ya significativo que Sócrates se defienda de una atribución demasiado afirmativa en este sentido a su posición inicial. Cuando Hermógenes le pregunta cuál es, pues, esa justeza natural de los nombres, que no cabe identificar con la convención, retrocede prudentemente: él no sostiene ninguna, él no afirma ninguna rectitud onomástica (391a).

De hecho, durante un largo trecho de la conversación va a cambiar de tono, va a adoptar una actitud más que irónica paródica y caricaturesca. Por más que, a todo lo largo de esta secuencia, Hermógenes no llegue ni a vislumbrar la intención de Sócrates; pero tampoco el, de momento, espectador de la conversación, Crátilo.

A nosotros nos interesa aquí el dibujo general de esa caricatura, no su detalle, también a qué corresponde o qué caricaturiza, y en fin, qué sentido tiene en ese permanente proceso de autoconstitución de la dialéctica que es la filosofía platónica. De que es, desde luego, sólo una parodia, y en cualquier caso, una representación malevolente por parte de Sócrates de cosas que «ha oido», que le han venido de fuera, (413d) no debiera caber ninguna duda [144], porque Platón da señales muy explícitas en este sentido.

[144] Por más que, sin embargo, la compleja historia de las interpretaciones del *Crátilo* podría evocarse a título de ejemplo ilustrador de hasta qué punto el texto platóni-

Por lo pronto, resultaría desconcertante, si no se tuviera en cuenta ese tono de parodia que asume toda una parte central del diálogo (391b-427e) el «método» que propone Sócrates para introducirse en la cuestión: hay que ponerse en manos de los sofistas, y más precisamente, de los sofistas en tanto intérpretes de los poetas (391b-c) [145]. Ahora bien, ni de la sofística en general, ni de esa práctica especial, típica de los sofistas, que es la exégesis de textos antiguos, piensa Platón que pueda salir algo verdadero.

Así pues, ya que ni Hermógenes ni Sócrates tienen dinero suficiente para asistir a esas lecciones que les permitirían acceder a eso que en un contexto no lejano *(Fedro,* 229e) llama Platón una «rústica sabiduría», tendrá que ser el mismo Sócrates el que intente una interpretación de los nombres, a la manera sofística, aprovechando una especie de sabiduría que «acaba de sobrevenirme tan repentinamente, no sé de dónde» (396c-d), acaso como una inspiración de la que habría sido medio conductor el sacerdote Eutifrón, con el que Sócrates ha permanecido largamente esa misma mañana (396d): una interpretación de los nombres en la que se concrete la tesis naturalista, por el momento indeterminada, que sostiene Crátilo, y a la que momentáneamente Sócrates parece atribuir algún valor de verdad.

En el curso de esa elaboración, Sócrates da indicios muy claros de que está simplemente representando unas doctrinas insostenibles, unas teorías que no resisten el más mínimo análisis crítico. La primera parte de esta representación usa el «método» etimologista, en un sentido amplio que incluye, no sólo el recurso a la historia de la palabra , sino también y sobre todo, a la discriminación de los componentes –no visibles inmediatamente– que construyen cada palabra (393c-399d). En varios momentos de su largo parlamento Sócrates advierte expresamente que su exhuberancia exegética, y su buen

---

co ha sido sometido a interpretaciones equívocas, hasta el extremo de atribuir a Platón lo que Sócrates critica en Crátilo. Cf. la información de estas discusiones en W. K. GUTHRIE, *A History ef Greek Philosophy,* vol. V. Cambridge, 1978. Cf. también G. GENETTE, *Mimologiques.* Voyage en Cratylie, París, 1976.

[145] Puede ser útil releer aquí el final del *Protágoras,* concretamente el «conflicto de interpretaciones» que suscita el poema de Simónides, para situar la posición de Platón ante la hermenéutica sofística de los poetas Cf. H. GUNDERT, «Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras» in *Platonstudien,* Amsterdam, 1977, pp. 23 y ss.

oído para identificar los significados «naturales», aunque encubiertos, de los nombres, no son fiables (393c, 399a). Por más que Hermógenes no atienda a esa autocrítica, y sigue, alucinado, a Sócrates en su delirio etimológico, el lector tiene que ejercer sobre Sócrates la «vigilancia» (393c) que él mismo pide, tomar nota del origen altamente sospechoso de la inspiración entusiástica en que ha caído: es el contacto con Eutifrón, la debilidad de cuyas relaciones con lo divino queda puesta de manifiesto en el diálogo de su nombre. Tan poco de fiar es esa inspiración, que ya desde el principio su aparente víctima ve la necesidad de «purificarse» de ella (396d-e). Y recuérdese que la refutación, propia de la filosofía, es «la más hermosa de las purificaciones». *(El Sofista,* 230d). Pero es en el desarrollo de esa presunta ciencia onomástica como se desenmascara la esencia autodestructiva de ese presunto saber. Así, el que ante la irreductibilidad al análisis de ciertas palabras, haya que recurrir al expediente, al recurso artificioso del origen bárbaro de algunos nombres (409e-410a) (pero luego desautoriza ese procedimiento, 421c-d), o bien, la equivocidad inextricable de un término, sin embargo, tan importante para todas las sabidurías, como es *diké* (412c-413d).

Ahora bien, esta caricatura no es un divertimento sarcástico, una sátira sin más: un género de expresión al que la filosofía del diálogo no puede descender (¿no tendrá que acatar el filósofo, el primero, la legislación sobre los usos del lenguaje, y concretamente, aquella normativa que excluye de la ciudad la sátira? Cfr. *Leyes,* XI, 934 e y ss. «Que nadie insulte a nadie». Claro que tras condenar muy expresamente la comedia satírica, Platón señala una excepción, en la que seguramente habría que incluir toda una dimensión del *Crátilo:* «En cuanto a aquellos a quienes antes se les dijo que tenían autorización para escribir acerca de otros, que a éstos les sea lícito satirizarse mutuamente en broma y sin cólera, pero ilícito el hacerlo en serio y encolerizados» *Leyes,* (936a) [146]). Que hay en toda esta parte del diálogo algo más que polemismo, se manifiesta ante todo en que la secuencia de análisis de los nombres, se atiene a cierto orden o sistematización, a pesar de la confusión intrínseca en que se mueve, a

---

[146] Cf. *supra,* pp. 122 y ss.

partir de un esbozo general, un *typos* de la capacidad de «martirio» o testimonio de los nombres (397a). Efectivamente, Sócrates examina primero los nombres teológicos, después los nombres cosmológicos, y finalmente los nombres morales (sección en que se comprenden, por otra parte, y la cosa puede ser de una significación mayor que la del contexto en presencia, los nombres que orientan la actividad filosófica misma, como *epistēmē, alētheia, ousía).* Se diría que Platón pone orden en aquello que critica para poder ser más contundente en su crítica, al hacerla justamente más sistemática. Tal vez, sin embargo, resulta más revelador de la significación no minimizable a juego en el sentido restrictivo, de esta sección del diálogo, un cierto diagnóstico del torbellino delirante en que sume al sujeto la sabiduría onomástica. Sócrates cree «adivinar» (411b) las causas que están en la base de los que «en el pasado más lejano» establecieron los nombres, y de los sabios «de ahora», que perpetúan aquella tradición al identificar el saber con la búsqueda de los orígenes de las palabras. Esa implícita, pero tanto más operante complicidad de lo antiguo mitificado y lo nuevo vigente, es algo que Platón se esfuerza en desenmascarar a partir de una discreta pero rigurosa desmitificación de lo antiguo [147]. Que la sofística, a pesar de sus aparentes rupturas con la cultura vigente, o de su aparente empeño en que la cultura vigente rompa con la tradicional, es sin embargo profundamente «tradicionalista»: es un motivo platónico muy reconocible [148] por más que poco reconocido habitualmente. En cualquier caso, el diagnóstico de Platón es claro, y, se diría, cruel, respecto a los fundamentos del saber vigente: toda la antigua sabiduría, y la mayor parte de la actual, tiene su base en una imposición de nombres a las cosas, bajo el supuesto de que éstas están siempre en movimiento; ahora bien, no son las cosas las que están en movimiento, las que dan vueltas en torno al sujeto, sino el sujeto el que da vueltas en torno a las cosas, hasta que es finalmente víctima de mareos, vértigos, delirio.

---

147 Cf. P. VIDAL-NAQUET, «Atenas y la Atlántida», op. cit., pp. 304 y ss.
148 Ver *Protágoras,* 316 de.

«Pues de verdad, por el perro!, que no creo ser mal adivino en lo que se me acaba de ocurrir: que los hombres de la remota antigüedad que pusieron los nombres –lo mismo que los sabios de hoy– de tanto darse la vuelta buscando cómo son los seres, se marean, y consecuentemente, les parece que las cosas giran y se mueven en todo lugar. En realidad, no juzgan culpable de esta opinión a su propia experiencia interior, sino que estiman que las cosas mismas son así: que no hay nada permanente ni consistente, sino que todo fluye, se mueve y está lleno de toda clase de movimientos y devenir contínuo» (411b-c).

La obvia referencia a Heráclito como paradigma de caso de especulación que merece tal diagnóstico se explicita al final del diálogo (400e-d): el heraclitismo habría sido el resultado de un fuerte catarro acompañado de mareos. El ir y venir de arriba abajo de las cosas en su imaginación fantasmagórica, que Platón había denunciado en el convencionalismo de Hermógenes (386e), se reencuentra en el naturalismo cratiliano. Así pues, Platón, en la sección «etimológica» del *Crátilo,* hace, sin duda, una parodia; pero esa larga recitación de teorías «oídas» aquí y allá, o no se sabe dónde, implica una ordenación de lo que la dialéctica deja atrás definitivamente, y por otra parte, permite anticipar, en términos de sugerencia, en qué está la raíz de la antifilosofía o la antilogía: en una subjetividad enferma, incapaz de comprender su hiperexcitación.

Pero acaso la necesidad interna de este largo cuento de fantasmas haya que buscarla sobre todo en el esfuerzo platónico por liberarse de los suyos. Aristóteles atestigua que Platón fue discípulo de un Crátilo histórico, heraclitiano «radical»: «Además estos filósofos, viendo que toda esta naturaleza se mueve, y que nada se dice con verdad de lo que cambia, creyeron que, al menos de lo que siempre cambia totalmente, no es posible decir verdad. De esta concepción surgió, en efecto, la opinión más extensa, la de los que afirman que heraclitizan, y tal como la tenía Crátilo, el cual finalmente creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo, y censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues creía que ni una» [149]. Y ese «maestro» del joven

[149] *Metafísicas,* IV, 5, 1010 a 10 y ss.

Platón habría determinado, más allá de su fase de formación, dificultades específicas de la filosofía madura de Platón:

> «Después de las filosofías mencionadas llegó la teoría de Platón, que en general, está de acuerdo con éstos (los pitagóricos), pero tiene también cosas propias, al margen de la filosofía de los itálicos. Pues habiéndose familiarizado desde joven con Crátilo y con las opiniones de Héraclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones (Platón) aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo (por su familiaridad con Crátilo) pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles» (Met., I, 6, 987a 29 ss).

Seguramente el hecho debía ser conocido, al menos en un determinado ámbito. De manera que el joven Platón habría estado envuelto en la fantasmagoría onomástica y retórica (cf. 425a), coherente, por otra parte, con la típica formación aristocratica en el cultivo del lenguaje sagrado de los poetas venerables. Ahora bien, Platón no habría «superado» el cratilismo por un problema epistemológico, como sugiere Aristóteles (la incompatibilidad entre las condiciones de posibilidad del conocimiento y un objeto en permanente movimiento). Esta tópica epistemológica en sentido restrictivo es derivada respecto al lugar decisivo que es el lenguaje en su dimensión designativa. Ahí, la «decisión», la cesura platónica está en el gesto, sin duda difícil para él, de poner en cuestión el lenguaje sagrado, el ámbito poético, homérico y hesíodico sobre todo, en que los Nombres significan las Cosas.

Lo que Platón abandona en su paso no-simple a la filosofía (no simple y sobre todo no simplemente irreversible) no es el empirismo o el sensismo, sino la poesía: es eso lo que pierde y por ello nunca la pierde (no la pierde de vista); la deja, pero mirando hacia ella, como en un ámbito de sueño, cuya clave está en otro sueño, el de lo que es en sí (439c-d). De manera que aquel falso saber onomástico y poético, esencialmente acrítico, no podía ser simplemente borrado o

aplastado: había que purificarse de él, exorcizarlo, desfetichizarlo. El oficio maieutico socrático lo pone Platón a trabajar «contra» sí mismo, contra su «formación», para que su cratilismo se pierda en el aire, al no resistir la prueba del examen dialéctico. A partir de esa liberación, puede llegar a ser eficaz la confrontación que va a cobrar ahora la forma de una confrontación de la dialéctica socrático-platónica y la mímesis cratiliana (o la confrontación del sueño de la idea y la simple ensoñación).

Mímesis y logos

El examen dialéctico del saber onomástico se orienta finalmente a la matriz que genera éste: una identificación de la esencia del lenguaje como mímesis. Lo que pretende Platón, en el diálogo entre Sócrates y Crátilo es salvar al lenguaje de lo que sería una red paralizadora, un encadenamiento del lenguaje a la figuración empírica pictórica.

El diálogo toma este su giro decisivo, aprovechando una pregunta «intempestiva», descontextualizada, de Hermógenes. Este parece que da por terminado el análisis de los nombres «en general» y pregunta ahora por tres nombres determinados, que por su significación primaria, inderivable de otros nombres, sugiere la necesidad de otro tipo de examen, que no puede ser ya, en rigor, el análisis, la descomposición en otros nombres. En el interior del cratilismo, esos tres nombres *(ión, rhéon, doun,* lo que va, lo que rueda, lo que encadena) (421c) parecen primarios, indescomponibles, justamente en la medida en que designan las tres figuras del movimiento universal, que es, a su vez, la esencia de las cosas, la clave de la fábrica de los nombres, y la garantía de la correspondencia entre unas y otros.

Sócrates deja claro que a partir de este momento va a emplear un rigor metódico que ha estado ausente (que ha brillado por su ausencia) en todo el estudio onomástico anterior. En la representación del delirio etimológico, se había permitido a sí mismo el recurso o la artimaña *(mēchané)* de atribuir el origen de la palabra a una lengua bárbara, cuando se encontraba con dificultades irresolubles (409d).

En este caso se trataba, además, de un término tan importante para el heraclitismo de Crátilo como es «fuego» *(pyr).* Ahora no: por muy comprensibles que sean los intentos de escapatoria o las excusas (421d, 426a) para rodear el problema de los nombres primitivos (aquellos que no pueden ya explicarse remitiéndolos a otros nombres de la lengua griega), lo cierto es que si no se los somete a un examen en profundidad, (421d), y si se renuncia a «dar razón» de ellos (426a), ese «gran y bello conjunto» que es el discurso construido por la onomástica y la retórica (425a) se vendrá inevitablemente abajo. Desde luego, si no se «da cuenta» de la rectitud de los nombres primitivos, es imposible conocer la de los derivados (426a).

Como escapatorias que rehuyen el núcleo problemática que aquí se resiste al desarrollo triunfal de la onomástica –y al fin y al cabo como escapatorias paralelas a la de la contaminación de la lengua griega por barbarismos–, Platón desautoriza otras dos, ciertamente «más astutas» (426a), que para el cratilismo tienen mejor «apariencia»: el recurso a la antigüedad de los orígenes, que han quedado irreconocibles, a causa del «revolverse los nombres» en la historia (421d), y el recurso a los dioses como creadores de la parte primordial de la lengua, a la manera del *deus ex machina* de los trágicos (425d, 438c).

El cratilismo se enfrenta «necesariamente» (425d, 426ab) a un problema cuyo mero planteamiento expone su imposibilidad de solución (425b), a no ser arriesgándose a intuiciones «temerarias y ridículas» (426b). Entre un cratilismo irresponsable que se resigna a moverse en la simple charlatanería (426b), y un cratilismo que se atreve al ridículo de pensar su imposible fundamento, Sócrates va a hacer, por lo pronto, la experiencia de esto segundo: «Lo que yo siento *(ēsthēmai),* sobre los nombres primitivos es temerario y risible: pero voy a exponerlo si quieres» (426b, trad. de J. L. Calvo modificada).

El interés de esta última parodia de la sabiduría onomástica es que pone en primer plano el concepto de mímesis, que va a dar al resto de la discusión su eje principal. Si la virtud del nombre o su rectitud reside en su poder de revelar *(dēloun)* cómo es lo que nombra, la cuestión se desplaza al carácter de ese revelar. Intuitivamente, surge una comparación con la representación gestual en que se ha-

cen manifiestas *(phanera)* (422 d) las cosas, si es que queremos justamente hacernoslas ver o revelárnoslas, unos a otros (422 e). Ahora bien, el cuerpo es revelador en cuanto que imita (423 a).

> «Bien. Entonces, los (nombres) primarios, detrás de los cuales no hay ningún otro en absoluto, ¿de qué manera nos revelarán lo mejor posible a los seres, si es que han de ser nombres?
>
> Contestame a esto: si no tuvieramos voz, ni lengua, y quisiéramos manifestar recíprocamente las cosas ¿acaso no intentaríamos, como ahora los sordos, manifestarlas con las manos, la cabeza y el resto del cuerpo? (...) Si quisiéramos, pienso yo, manifestar lo alto y lo ligero, levantaríamos la mano hacia el cielo imitando la naturaleza misma de la cosa; y si lo de abajo o lo pesado, hacia la tierra. Si quisiéramos indicar un caballo a la carrera, o cualquier otro animal, sabes bien que adecuaríamos nuestros cuerpos y formas a las de aquellos. (...) Creo que habría una manifestación de algo cuando el cuerpo, según parece, imitara aquello que pretendiera manifestar. (422 d-423b).

Y sin embargo, precisamente, el nombre no se deja incluir en ese esquema, en ese poner de manifiesto algo mediante su mímesis: a Sócrates «no le parece que esté bien dicho» eso de que el nombre sea una imitación, un *mímēma* con la voz de aquello que se imita.

> «*Sócrates.*–¿Y cuando queremos manifestar algo con la voz, la lengua, o la boca? ¿Acaso lo que resulta de ello no es una manifestación de cada cosa cuando se hace una imitación de lo que sea por estos medios?
>
> *Hermógenes.*–Pienso que es forzoso.
>
> *Sócrates.*–Entonces, según parece, el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita.
>
> *Hermógenes.*–Pienso que sí.
>
> *Sócrates.*–No ¡por Zeus! A mí no me parece que esté bien dicho del todo» (423 b-c).

La primera escisión entre el nombre y el mimema se pone de manifiesto en que la vocación típica del mimema es imitar el cómo de las cosas (sonido, figura, color), mientras que lo que tendría que imitar el nombre, con letras y sílabas, «si pudiera», habría de ser la cosa misma en su ser, la *ousía* (423 e). En cualquier caso, las artes miméticas típicas (música y pintura) son heterogéneas respecto al nom-

brar, tanto en el cómo cuanto en el qué (423 c-d). Pero la irreductibilidad del nombrar y la mimesis se destaca sobre todo en la imposibilidad de pensar, sin historias míticas, las condiciones de la construcción del discurso a partir de letras y sílabas, como una imagen pictórica a partir de la combinación de figuras y colores. Construir el conjunto de los nombres, como imitación del conjunto de las esencias, presupone que

> «hayamos distinguido ya todos los seres a los que hay que imponer nombres, ver si hay algo a lo que todos se retrotraen lo mismo que elementos primarios, a partir de los cuales sea posible contemplarles, y ver si hay en ellos géneros de la misma manera que en los elementos» (424).

Presuponer eso es presuponer un imposible, por lo menos un imposible para Sócrates (425 b).

El paso (426 c-427 c) en que Sócrates simula emprender, en el límite de sus fuerzas (425 c), esa imposibilidad, –interpretar el simbolismo «natural» de algunos sonidos elementales–, tiene en la marcha del diálogo un sentido preciso, más allá del dejarse llevar al absurdo del nombre-mimesis, para ponerlo en evidencia, en la evidencia de su falsedad, por obra de los impulsos que da a Sócrates la búsqueda alucinatoria de Hermógenes en pos de la rectitud de los nombres. Ese paso es quizás sobre todo la última pirueta de la representación socrática del cratilismo, para que Crátilo «caiga», por simpatía, en la trampa del diálogo y del logos. Y sí, Crátilo sale de su silencio enigmático, anima a Sócrates a inscribirse como discípulo suyo, y hasta le reconoce que en realidad ya sabe todo lo que el maestro podría enseñarle (428 b-c).

Este paso adelante de Crátilo produce en el diálogo platónico un giro muy marcado en la orientación del examen dialéctico de los nombres. Hasta aquí, y ante la mirada alucinada de Hermógenes y el silencio aprobador de Crátilo, Sócrates ha seguido una estrategia indirecta, un largo rodeo, en su criticismo de la teoría de la rectitud natural de los nombres: ha simulado una reconstitución del proceso de la «fábrica» original de los nombres, para hacer ver cómo se desploma ese edificio que es el lenguaje así entendido, falto de base en qué apoyarse.

Ha construido cuidadosamente una teoría, para destruirla tanto más esmeradamente. La hipótesis cratiliana, la autoconstrucción del mundo de los nombres –que cree poder prescindir de las enseñanzas del mundo mismo– es un lado de un proceso, cuya otra cara es la autodestrucción del lenguaje. Sócrates en su conversación con Hermógenes anticipa así lo que la conversación con Crátilo va a enseñar formalmente: si el nombre es la imitación perfecta de la cosa, ya nunca podrá saberse qué es el nombre y qué es la cosa, no será ya posible, sin más, saber. (432 a-d).

Releamos el fragmento en que Platón marca la necesidad de un giro radical en la inquisición dialéctica, un giro literalmente de 180° puesto que se trata efectivamente de dar totalmente la vuelta, de rehacer el camino hacia atrás, destruir lo dicho, instalarse de nuevo en el principio:

> *Crátilo.*–(...) También tú, Sócrates, parece que has recitado tu oráculo en conformidad con mi pensamiento, ya sea que te haya inspirado en Eutifrón, o que te posea desde hace tiempo alguna que otra Musa, sin que tú lo advirtieras.
>
> *Sócrates.*–Mi buen amigo Crátilo, incluso yo mismo estoy asombrado, hace tiempo, de mi propia sabiduría y desconfío de ella. Por ende, creo que hay que volver a analizar mis palabras, pues lo más odioso es dejarse engañar por uno mismo. Y cuando el que quiere engañarse no se aleja ni un poco, sino que está siempre contigo ¿cómo no va a ser temible? Hay que volver la atención una y otra vez, según parece, a lo antes dicho e intentar lo del poeta: mirar «a un tiempo hacia adelante y hacia atrás». Veamos, pues, ahora mismo lo que hemos dejado definido (428 c-d).

Esto es, por lo pronto, un aviso a Crátilo: a partir de este momento va a tener que ser él el que sostenga lo insostenible –y no ya, ciertamente, frente al cándido Hermógenes–, porque de nuevo Sócrates va a ponerse en su sitio, en el sitio lógico o del logos, después de «purificarse» de la inspiración onomástica, tan profundamente impropia de él. Pero el texto citado contiene un núcleo que irradia sentido más allá de esta coyuntura del diálogo, y más allá de este diálo-

go, y que se encadena con este motivo primordial de la dialéctica platónica: la razón es una lucidez polémico-crítica, no es una pacífica intuición del *eidos* o la *ousía,* sino un acorralamiento estratégico del foco de toda fantasmagoría, a saber, una subjetividad «enferma» que se autoengaña. Engañarse a sí mismo es «lo más odioso», es «terrible»: pues ¿cómo liberarse del engaño si el que engaña no se aleja nunca de uno?

Pues bien, una figura particularmente poderosa del autoengaño es la autointerpretación del hablante como imitador de las cosas. Lo que hay en juego aquí es más que la refutación de este Crátilo, o de tal teoría del lenguaje: es el debate con una vocación interna del lenguaje natural, y de ahí que la crítica abarque a toda la sabiduría vigente en tanto pende de la autointerpretación espontánea del lenguaje natural.

El hablante, no sólo no se sale del círculo de los nombres cuando interpreta éstos como representaciones de las cosas, sino que se cierra así toda salida. Los nombres así «naturalmente», ingenuamente leídos, nos engañan (439 b-c). Es como si la fábrica de los nombres, –el trabajo de los hipotéticos onomaturgos– fuera víctima de la confusión y el vértigo del que cae en una especie de remolino, al que arrastraría a todo hablante que no sea capaz, expresamente, de resistirse. Hará falta un sueño –el sueno de la razón, el sueño del *eidos* (439 c-d)– para salir de esa somnolencia fantasmagórica de la onomástica y del nombre mímesis. Ahora bien, sabemos que el dialéctico despierta de su sueño al interlocutor entrando en su círculo, o hablándole, y no como el maestro convencional que enseña al discípulo la verdad. Así pues, Sócrates retrocede a lo que ya en la conversación con Hermógenes figuraba como intuición en que descansa acríticamente el cratilismo: el valor directamente mostrativo de los nombres, y su consecuente rasgo didascálico, enseñante: por lo que no todos entienden y usan el lenguaje con propiedad –como si fuese algo arbitrario (434 a)– sino que la rectitud de los nombres es cosa de un cierto arte magistral, la onomástica (428 e-429 b). Crátilo acepta esta versión de su pensamiento sin advertir que la noción de arte es incapaz de explicar el uso efectivo del lenguaje. Que un determinado arte regule una determinada esfera de la actividad o la productividad

(por ejemplo la construcción de casas) implica que esa misma actividad pueda hacerse precisamente también sin arte, con más o menos arte. Arte dice normatividad, criterio, es decir, supone como base una actividad posiblemente no normativizada o no del todo normativizada. Ahora bien, ¿podrá decirse que no sabe hablar o incluso que no habla, el que usa un nombre fuera de su supuesta rectitud natural?, ¿podrá decirse que no dice nada el que se equivoca? En principio, y ante estas dificultades, Crátilo se cree capaz de mantenerse en su posición mediante una hipótesis *ad hoc* desesperada: si por ejemplo alguien llama y saluda a Crátilo, confundiendo su nombre, ese hombre simplemente «emite un ruido y se mueve inútilmente, como si alguien agitara y golpease una vasija de bronce» (430 a). Esta negativa, o esta obstrucción al logos que opone la onomástica, le exige al logos entrar en una zona más interna y más oscura del círculo en que se encierra la autointerpretación natural del lenguaje. Sócrates se sitúa ahora ante (y no en) la identificación del nombre como mímesis. Aquí, como con Hermógenes, el paradigma de la mímesis, en que ésta revela su impotencia para registrar los poderes del lenguaje, es de nuevo la pintura (430 b). Pero de momento la comparación enseña ya algo: que no todo hablar falsamente puede entenderse como vano ruido. En el caso de la pintura, la posibilidad de la correspondencia o no, de la mayor o menor correspondencia, entre la imagen y la cosa, se impone como una evidencia autoconstitutiva de la pintura. La analogía entre el nombre y la pintura –idea con la que Platón juega sin apropiársela– al supeditar ambas «artes» bajo el concepto de mímesis, demuestra lo contrario de lo que Crátilo pretende demostrar, lo contrario de la rectitud natural designativa del nombre a la cosa. La fisura siempre posible, necesariamente posible, entre el nombre y la cosa justamente a partir de la noción de mímesis, se amplía, además, a la totalidad del lenguaje (nombres, verbos, frases completas) (431 b-c, 432 e).

Veamos cómo tiene lugar aquí una paradójica inversión de papeles: Crátilo, defensor del nombre como mímesis, rechaza la comparación del lenguaje con la pintura, que propone Sócrates, a pesar de que es ésta, la pintura, la que funciona como modelo de aquella representación del lenguaje, esto es, la del lenguaje como representación.

Crátilo.–Cuidado, Sócrates, no vaya a ser que esto suceda con las pinturas –la atribución incorrecta– pero no con los nombres, sino que la correcta sea siempre inevitable.

Sócrates.–¿Qué quieres decir? ¿En qué se distingue ésta de aquella? ¿Acaso no es posible acercarse a un hombre cualquiera y decirle «éste es tu dibujo», y enseñarle, si acaso, su retrato, o, si se tercia, el de una mujer? y con «mostrarle» quiero decir «someter a la percepción de sus ojos».

Crátilo.–Desde luego.

Sócrates.–¿Y qué si nos acercamos de nuevo a este mismo hombre y le decimos: «éste es tu nombre»? –pues, sin duda, también el nombre es una imitación como la pintura. Me refiero, pues, a lo siguiente: ¿no sería acaso posible decirles «esto es tu nombre», y después someter a la percepción de su oído, si acaso, la imitación de aquél, diciendo que es un hombre, o si se tercia, la de una mujer de la raza humana diciendo que es una mujer?

¿No piensas que ello es posible y que sucede a veces?

Crátilo.–Estoy dispuesto, Sócrates, a aceptarlo. Sea así.

Sócrates.–Y haces bien, amigo mío, si ello es así, ya no hay que discutir en absoluto sobre esto. Por consiguiente si hay tal atribución también en este punto, a una de ellas nos proponemos llamarla «decir verdad» y a la otra «decir falsedad». Mas si ello es así, si es posible atribuir incorrectamente los nombres y no asignar a cada cosa lo que le corresponde, sino a veces lo que no le corresponde, sería posible lo mismo con los verbos. Y si es posible disponer así de nombres y verbos, a la fuerza también las oraciones pues las oraciones son, según pienso, la combinación de éstos. ¿Cómo lo explicas tú, Crátilo?

Crátilo.–Así, creo que dices bien.

Sócrates.–Luego, si a su vez, comparamos los nombres primarios con un grabado, será posible –lo mismo que en las pinturas– reproducir todos los colores y formas correspondientes; o bien no reproducirlos todos, sino omitir algunos, y añadir otros tanto en mayor número como magnitud. ¿No es posible ello?

Crátilo.–Lo es.

Sócrates.–¿Por ende, el que reproduzca todos producirá hermosos grabados y retratos, y en cambio el que añada o suprima, producirá también grabados y retratos, pero malos (...) Y el que imita la esencia de las cosas *(tēn ousías tōn*

> *pragmatōn)* mediante sílabas y letras?
> ¿Es que por las mismas razones no obtendrá un bello retrato *(eikōn)* esto es, un nombre, si reproduce todo lo que le corresponde, y en cambio obtendrá un retrato, pero no bello, si omite pequeños detalles o añade otros ocasionalmente? ¿De tal forma que unos nombres estarán bien elaborados y otros mal? (430 d-431 d).

Hasta este momento, Platón usa la noción de mímesis contra la teoría que pretende sostener (la teoría, esto es, de la rectitud natural de los nombres, presuntamente, o en rigor, efectivamente «puesta en evidencia» a través del amplio despliegue del arte onomástico a que Sócrates se ha prestado en el discurso de las etimologías). Ahora el logos tiene que «tocar» directamente la noción de mímesis, para desplazarla definitivamente fuera de la esencia del lenguaje. Crátilo reformula la defensa del nombre-mímesis en unos términos que van a suscitar, en la respuesta de Sócrates, un impiadoso trato del mismo nombre propio de Crátilo. Este reivindica la peculiaridad irreductible de la forma de mímesis que implica el nombre: habría una diferencia cualitativa entre la diferencia entre la buena y la mala mímesis pictórica y la diferencia entre la buena y la mala mímesis nominal. Es que imitar la cosa con letras mediante el arte gramatical exige como tal, tal rigor o exactitud, que imitar aunque sea sólo con una ligera desviación (supresión, adición, cambio) respecto al «verdadero» nombre, es ya no imitar. Si quito o añado, aunque sea sólo una sola letra a un nombre, el resultado es las más de las veces otro nombre, o acaso ninguno (432 a). Platón le reconoce a Crátilo esta «sabiduría» lingüística: que al lenguaje (a la lengua, mejor) no le falta ni le sobra nada para funcionar como tal; y que es «intocable»: no tolera ninguna desviación arbitraria individual. Pero aquella sabiduría se destruye a sí misma si se inscribe en la tesis del lenguaje como mímesis. Desde esta tesis, tal exactitud cualificada del nombre sólo tiene lugar al nombrar los números (432 a) [150]. Pero en cambio la mayor parte del lenguaje, entendido como mímesis, no puede librar-

---

[150] Cf. *Timeo,* 78e, 83c; *Leyes,* 816b, 960c. También H. G. GADAMER, *Verdad y Método,* Salamanca, 1977, pp. 487-502.

se del paradigma de la imagen pictórica, es decir, tiene que reconocer como su condición de posibilidad, la posibilidad, y en último término la necesidad de una no correspondencia exacta entre el nombre y la cosa. Sócrates ataca el nombre propio de Crátilo para denunciar la necesidad entre lo que imita y lo imitado:

> «*Sócrates.*–Puede que esto que tú dices suceda con aquellos nombres cuya existencia depende forzosamente de un número. Por ejemplo, el número diez –o cualquier otro número que prefieras–. Si le quitas o añades algo, al punto se convierte en otro. Pero puede que no sea ésta la rectitud en lo que toca a la cualidad o, en general, a la imagen. Antes al contrario, puede que no haya que reproducir absolutamente todo lo imitado, tal cual es, si queremos que sea una imagen. Mira si tiene algún sentido lo que digo: ¿es que habría dos objetos como Crátilo y la imagen de Crátilo, si un dios reprodujera como un pintor no sólo tu color y forma, sino que formara todas las entrañas tal como son las tuyas, y reprodujera toda tu blandura y color y les infundiera movimiento, alma y pensamiento como los que tú tienes? En una palabra, si pusiera a tu lado un duplicado exacto de todo lo que tú tienes ¿habría entonces un Crátilo y una imagen de Crátilo o dos Crátilos?» (432 b-c).

No sólo no sabría Crátilo si es él o su doble (puesto que éste, aturdido, reconoce que «serían dos Crátilos» los que se producirían si el lenguaje funcionara como él mismo pretende): todo quedaría sometido a la indeterminación, a la indiferenciación entre la cosa y el fantasma o su doble.

> «*Sócrates.*–Sería ridículo, Crátilo, lo que experimentarían por culpa de los nombres aquellas cosas de las que los nombres son nombres si todo fuera igual a ellos en todos los casos. Pues todo sería doble y nadie sería capaz de distinguir cuál es la cosa y cuál el nombre» (432 d).

La «lógica» de la mímesis se autodestruye en su pretensión de verdad, porque somete el lenguaje o lo encadena a la imaginación, a la fantasmagoría. La lógica de la mímesis no resiste el análisis del

logos, no resiste su transcripción al diálogo dialéctico. El fantasma sólo puede responder con una risotada a la interpretación de la razón. Y de risa se habla en este contexto (432 d).

Crátilo es forzado, pues, a tomar consciencia de la contradicción en que se movía al decir que el nombre es una manifestación o una revelación *(dēlōma)* de la cosa mediante sílabas y letras, exigiendo por otra parte que reproduzca perfectamente su objeto (433 b). Decir algo es posible sólo si ese decir puede errar en su objeto, y dice algo verdadero con tal que se dé en él un esbozo general *(typos)* de la cosa que dice. (432).

La dialéctica persigue hasta una zona más central, más interna del círculo de los nombres, la raíz de la fantasmagoría. El examen recae ahora sobre esa especie de cratilismo «débil» en que se ha refugiado el en principio orgulloso personaje. Este tiene que reconocer ahora que no siempre son justos los nombres, y que cuando se da la rectitud o la justeza, ésta no puede ser otra que una semejanza aproximativa, graduable. Es esta noción de semejanza, como núcleo aparentemente neutro y «evidente» de la mímesis, lo que Sócrates hace ahora comparecer a juicio, a examen. Sócrates simula de nuevo su complicidad con el cratilismo y con su parte más difícil y significativa: la afirmación de un simbolismo natural en los elementos de los nombres primarios. La esencia mimética del lenguaje pende de esa semejanza primitiva de los sonidos naturales en los elementos de los nombres primarios. La esencia mimética del lenguaje pende de esa semejanza primitiva de los sonidos elementales y las cosas primordiales, como el carácter mimético de la pintura se apoya en la igualdad de los colores que usa y aquellos que representa (434 ab) [151]. En este momento, Sócrates (434 b) por un lado, y Crátilo por su parte (434 d) evocan la precedente discusión sobre el tema en la conversación anterior con Hermógenes (426 c-427 c). Pero si allí tenía sentido el juego de experimentar la posibilidad de una zona primordial natural del lenguaje, aquí Sócrates señala enseguida la insostenibilidad del proyecto. En primer lugar, hay sonidos elementales como

[151] Cf. E. C. KEULS, *Plato and greek painting*, Leyden, 1978; P. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, París, 1952.

presuntas significaciones primarias que se encuentran en nombres cuyo significado es contrario a aquellas. En segundo lugar, lenguas diversas resuelven el problema de la correspondencia entre sonido y significado de diversas maneras (434 c-d). Pero en tercer lugar, y sobre todo, está el hecho de que nos comprendemos uno a otro, por ejemplo ahora mismo, tú y yo, tú Crátilo y yo Sócrates, tú que lees y yo que escribo en este instante, ahora mismo, al margen de la presunta similitud natural o su ausencia, de los sonidos y los significados.

«Sí, queridísimo amigo –dice Crátilo, diría cualquiera– pero por la costumbre *(éthos)»* (434 e). Esto que parece, y que es, un ensayo de autodefensa, es también, y más que nada, una confesión inconsciente. No es ya, que al reconocer la virtualidad en el lenguaje, del uso, y en consecuencia, de la convención, él mismo se bloquea toda salida posible a la idea de la rectitud natural de los nombres: más que una refutación del mismo cratilismo o una autorefutación, es una «caída»; Crátilo cae o recae en la idea de Hermógenes que creía poder despreciar al principio (435 b).

En realidad Platón recorre en ambos sentidos la intercambiabilidad del cratilismo y el hermogenismo, el naturalismo y el convencionalismo. Primero desvela en Hermógenes su protagorismo subyacente, esto es, el primado de la imaginación que hace que todo se mueva de arriba abajo (386 e); por más que el personaje rechace de su consciencia esa representación, que sin embargo no puede borrar (368 a). Ahora bien, el protagorismo es una versión del heraclitismo, según Platón, una variante del «todo va, todo corre, todo se encadena», que es la «verdad» que la «buena lectura» de la rectitud natural de los nombres enseña. Que ahora el cratilismo se reencuentre en el convencionalismo no es una paradoja con la que Sócrates juegue con ironía –o con sarcasmo–: es una necesidad interna de la teoría, que el análisis dialéctico simplemente pone de relieve. Crátilo en este momento se refugia en un silencio –que Sócrates interpreta abusivamente como acuerdo– pero es obviamente el silencio del que se arrepiente de haber hablado (435 b).

El lenguaje muestra o pone de relieve *(dēloi)* las cosas al margen o más bien de espaldas a la semejanza o desemejanza natural de sus

elementos primitivos y en consecuencia, de sus nombres derivados. Del nombre queda ahora su núcleo de *«dēlōma»:* manifestación, revelación, evidenciación, expresión (435 a-b). Sin duda para Platón éste es un núcleo irreductible de la esencia del nombre, lo que queda tras la reducción crítica de las nociones confusas (convención, uso, naturaleza, mímesis, semejanza) en que se mueven las teorías de los nombres examinadas. Ese rasgo de expresión del nombre no lo expone aquí, sin embargo, Platón; en rigor sólo es posible hacerlo inscribiendo el nombre en el logos y en la dialéctica (y en consecuencia, en relación con la teoría de las ideas); ese paso, que inmediatamente va a ser evocada como un sueño, como lo soñado en un sueño (439 c), es en último término el *paso a la filosofía.* El sentido del nombre y del lenguaje en su profundidad se encuentra así en los textos en que Platón pone a la filosofía ante su paso decisivo (los textos sobre la dialéctica y sobre la vigencia de la idea, especialmente). Aquí ese fondo está solo entrevisto, y como prefigurado: como la premonición de un sueño, pero no expuesto desde la plena posesión de las implicaciones de la vinculación entre el lenguaje y la idea.

Y como prolegómenos a ese paso a la cosa en sí misma o en su verdad, ese sueño del *eidos,* hay que entender la última parte del diálogo (435 a-440 e). Crátilo vuelve a él, como deseoso de olvidar cuál es realmente su posición tras el análisis dialéctico, a partir de una pregunta en que Sócrates pretende recuperar la forma genuina, auténtica, de la pregunta por los nombres al margen de teorías o prejuicios. Sócrates pregunta, en efecto: ¿cuál es la virtud, o la fuerza, la *dynamis* del nombre? ¿cuál es su buen efecto, su *ergon?* (435 d). Pregunta falsamente paralela a la que le había formulado a Hermógenes, al preguntarle qué hace el nombrar, en qué consiste su obra (388 b-c); el entorno contextual del principio del diálogo está contaminado de supuestos, y en este caso, concretamente el supuesto de que el nombre es un instrumento que remite «estructuralmente» a un técnico onomaturgo y a un usuario ideal. Es interesante que a esta altura del diálogo, a la pregunta por la virtud de los nombres, Crátilo responda incorporando una parte de lo esencial de lo que Sócrates había asignado como función al nombre-instrumento: el nombre enseña, y enseña las cosas (435 d). Este carácter didascálico, enseñante,

de la palabra es muy importante. No es que la enseñanza necesite como su medio más propio el lenguaje, sino que el lenguaje, en la profundidad de su esencia, y en el sentido de su vocación, es ya enseñanza, aportación de saber. Lo cierto es que ya en aquella fase Sócrates había precisado: el nombre enseña, pero en la reciprocidad, en el «unos a otros», y enseña las cosas, pero en su nivel de *«ousía»* y en su elemento diacrítico, articulado (388 b). Sólo hay pues un falso parecido entre lo que dijo entonces Sócrates y lo que dice ahora Crátilo. De manera que hay que entender: de nuevo Sócrates le ha tendido una trampa a Crátilo para que «exponga» su «pensamiento», y se exponga en él al riesgo del análisis dialéctico. Crátilo vislumbra en esta coyuntura un acuerdo que parece conceder Sócrates; sobre esa falsa base, a la que en cualquier caso éste quita inmediatamente toda seguridad («Quizá, Crátilo, sea esto lo que quieres decir: que cuando alguien conoce qué es el nombre (y que éste es exactamente la cosa), conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre. Y que, por ende, el arte de las cosas semejantes entre sí es una y la misma. Conforme a esto, quieres decir, según imagino, que el que conoce los nombres conocerá también las cosas» (435 d-e)), aquél cree poder recuperar el terreno perdido, levantar de nuevo su teoría, y decir «simplemente»: «el que conoce los nombres, conoce también las cosas» (535 d). Ante esta última «vitalidad» del fantasma, el examen crítico lógico termina por desenmascarar definitivamente su inesencialidad y su vocación de errancia (definitivamente: al menos en el campo del «lenguaje natural»; otra cosa es su persistente virulencia en el discurso retórico y sofístico; ahí la «guerra» continúa). La estrategia de este desenmascaramiento se sigue bien, si se comprende el sentido del proceso o del procesamiento: el sentido es el de hacer ver que el juego mismo de los nombres-representaciones rompe el círculo que retiene al logos más acá de todo contacto con la cosa misma; se trata, justamente, de que el logos se libere de la cadena de los nombres, para que se abra a la verdad.

La «didáctica» de la filosofía cratiliana –aprender y enseñar las cosas por sus nombres– presupone un previo buscar y encontrar, una investigación. También ésta, dice nuestro hombre se conduce por los nombres (336 a). Si esto es así, todo depende de que el que estableció

los nombres, pensara rectamente. ¿Qué garantía hay de que el inventor de los nombres pensara bien, si tenía que hacerlo justamente en el vacío de los nombres, siendo así que el cratilismo piensa la enseñanza, la búsqueda y el descubrimiento como negocio con los nombres? Tal vez podría considerarse, si no como una justificación en forma, sí como una prueba o una señal, un testigo *(tekmḗrion)* de que el que puso los nombres es de fiar, lo hizo con «conocimiento» o sabedor *(eidota),* lo siguiente: todos los nombres así establecidos están acordes *(sýmphōna)* o se producen según lo mismo y hacia lo mismo *(kata tauton kai epi tauton)* (436 c). Pero esa «sinfonía» no es una justificación, un apologema suficiente: la coherencia interior de los nombres en su conjunto, puede ocultar un error en el principio.

Es precisamente en el punto de partida donde hay que poner el mayor esfuerzo de «reflexión» y de análisis, de examen crítico. En cualquier caso, lo cierto es que tampoco está claro que el lenguaje contenga aquel acuerdo formal interno aducido por Crátilo, no está claro que suene como una «sinfonía». La clave de la presunta sinfonía o acuerdo interno –que todos los nombres positivos expresan el movimiento, que es la esencia de las cosas– se rompe en cuanto se entra en el análisis de ciertos nombres: algunos contienen una equivocidad interna (437 a), otros que se usan para designar «lo peor», aparecen iguales a los nombres de lo mejor (437 c). Del análisis de los nombres puede «aprenderse» tanto que todo está en movimiento, como que todo está en reposo. La constitución interna del lenguaje ya constituído, tal como nos aparece a los hablantes comunes –la equivocidad *(amphíbolon),* las contradicciones internas– debe tomarse como un aviso de la imposibilidad de aprender, buscar y encontrar la verdad en los nombres. La respuesta de Crátilo es ahora extremadamente débil: que la mayoría de los nombres designe el movimiento indica que la verdad es la de que todo fluye, circula. Sócrates ridiculiza esa actitud «democrática»; «¿Qué significa esto entonces, Crátilo? ¿Contaremos los nombres como votos y en esto consistirá su rectitud? ¿Es que el mayor número de cosas que se vea significan los nombres va a ser el verdadero?» (437 d).

Mas seria es la aporía que afecta al lenguaje en su comienzo: si para saber hacen falta los nombres, ¿cómo puede legitimarse como

conocedor el que pone los nombres?. «Creo, Sócrates, que objetas algo grave», reconoce Crátilo (438 c). Tan grave que renuncia a dar razón de ella, se evade a la hipótesis fácil de una fuerza sobrehumana. Pero en este caso, el recurso al origen divino del lenguaje es peor que una escapatoria que paraliza el análisis: es, además, una blasfemia, atribuye al dios esta obra imperfecta, equívoca y contradictoria que es el lenguaje. Y de acuerdo con el supuesto de Crátilo, si los nombres se contradicen, es el mismo creador de los nombres el que se contradice al establecerlos (438 c). El cratilismo es el ir y venir entre dos posiciones, contradictorias entre sí, e insostenible cada una de ellas: sólo un dios puede haber creado el lenguaje, sólo un dios puede conocer sin nombres; pero este lenguaje en permanente «guerra civil» *(onomátōn stasiasánton)* no puede ser obra del dios.

> Por tanto, si los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos los que se asemejan a la verdad, y los otros que son ellos, ¿con qué criterio lo vamos ya a discernir o a qué recurrimos? Desde luego no a otros distintos –pues no los hay–, conque habría que buscar evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuales de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres (438 d).

Estudiadas las cosas, cada una en sí misma y unas por otras si tienen ellas una comunidad o un parentesco, cabe ahora algo más que una liberación respecto a los nombres: cabe someter a examen crítico su capacidad de inducir a engaño.

> En verdad puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos *(ex autōn)* más que a partir de los nombres. (...) Pues bien, examinemos *(skepsōmetha)* todavía –a fin de que esos muchos nombres que tienden a los mismo no nos engañen–, si, en realidad, quienes los impusieron lo hicieron en la idea de que todo se mueve y fluye (así pienso yo personalmente que pensaban); o bien, si acaso esto no es así, son ellos mismos los que se agitan como si se hubieran precipitado en un remolino y tratan de arrastrarnos en su caída. (439 b-c).

No es, tal vez, inútil, recordar que es el mismo verbo, «engañar», *exapatásthai*, el que ha usado Platón en el fragmento 428 d, ya subrayado por nosotros como metódicamente decisivo en la marcha del diálogo. Pero ¿de dónde viene la «lucidez» que desautoriza ese engaño a que tiende todo hablante, este autoengaño en cierto modo necesario, pues? ¿De dónde saca fuerzas, ese hablante, para no dejarse arrastrar al torbellino en que revolotea el mundo como fantasma? Lo «en-sí» de la cosa misma, en que está fija su consistencia, su *ousía* será, al principio, tan sólo lo vislumbrado en un sueño. «Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí *(ti einai hauto kalón kai agathón)*, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?» (439 c).

Ese sueño, ¿será interpretable a la manera de un mito [152]? Habrá que interpretar que es como un mito, y habrá, entonces, que descifrar su sentido, como se descifra el de los mitos en general, o el de los mitos platónicos en particular? ¿Será, pues, una vía metafórica de acceso, a la idea y así, «sólo» una metáfora de acceso o un acceso irreal a la idea, al margen del «proceso dialéctico» del logos? Pero precisamente en varios momentos de este mismo diálogo, Platón ha sido contundentemente crítico con escapatorias «religiosas» que se evaden de la exigencia de dar razón del núcleo problemático de las cuestiones. Por otra parte, de ese sueño, Sócrates da enseguida él mismo una interpretación «racional», al menos una orientaión hermenéutica [153].

La exégesis que hace el logos del sueño, es que lo soñado, (lo «en sí mismo» de cada cosa, su idea, 439 e) posibilita y sólo ello, la vida del logos. Sócrates sueña en aquello que le permite estar despierto. El motivo del sueño, la idea tiene su clave «abstracta» en el juego de identidad y diferencia que implica todo decir, todo *legein*. «Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo –y parece que todo fluye–, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es» (439 d).

---

[152] Así, por ejemplo, el comentario de J. L. CALVO, en su introducción a la traducción del *Crátilo*, ed. Gredos, p. 459.

[153] Ver ese estilo de respuesta diurna, racional, a los mensajes enigmáticos de la noche, esta desmitificación, en *Fedón* 60d-61b.

Esta presunta «sublimación» a un elemento «abstracto» que provoca continuamente el tipo de impaciencia que mostraba tal sofista ante un problema similar –«la belleza es una muchacha hermosa»– tiene su concreción en este suelo nada sublime que es el lenguaje:

> ¿Acaso, pues, será posible expresar la mismidad de cada cosa rectamente *(proseipein autó orthōs)*, si siempre se está retirando, primero es esto, después aquello? ¿o necesariamente, a la vez que hablamos *(hama hemōn legontōn)* eso mismo se convierte al punto en otro *(allo auto euthus gígnesthai)*, se escapa y ya no es así? (439 d). (Trad. modificada).

El término que hemos traducido como «a la vez», *hama*, y su juego en la argumentación (cierto uso del tiempo para salvar «algo» del flujo indeterminado en que nada puede decirse) se repite unas líneas más abajo: esta partícula no debe escapar a la atención de la lectura. No es el torbellino heraclitiano del todo en movimiento lo que «marea» a Platón y le hace buscar una región más tranquila y quieta en la abstracción de la idea. Del mareo es víctima precisamente el heraclitismo: esta filosofía procede de un catarro con síntomas de vértigo:

> «Por consiguiente puede que no sea fácil dilucidar si ello es así (si hay lo bello o lo bueno en sí) o es como afirman los partidarios de Heráclito y muchos otros. Pero puede que tampoco sea propio de un hombre sensato encomendarse a los nombres engatusando a su propia alma, y con fe ciega en ellos y en quienes los pusieron, sostener con firmeza –como quien sabe algo– y juzgar contra sí mismo y contra los seres, que sano no hay nada de nada *(ouden hugies oudenos)* sino que todo rezuma como las vasijas de barro. En una palabra, lo mismo que quienes padecen de catarro, pensar que también las cosas tienen esta condición, que todas están sometidas a flujo y catarro» (440 c-d).

Más que el torbellino imaginario de una subjetividad o un alma enferma, a Platón le preocupa la caoticidad, siempre posible si «eso» (indecible hasta mediante el demostrativo) no se mantiene nunca como igual. El momento del tiempo, el momento conceptual que fija el momento, juega un papel decisivo en este platonismo:

> «¿Cómo podría ser aquello que nunca se mantiene igual? Pues si en algún momento *(pote) se mantiene igual (hōsautōs ischei),* es evidente que en ese tiempo *(ekeinō to chronō)* no cambia» (439 e).

Lo que está en juego en la cuestión de la posibilidad de la determinación o de la identidad es la cuestión de ser o no ser. Platón, «decide» una y otra cuestión marcando el tiempo: delimitando un tiempo en que no pasa nada, o en que la cosa no pasa a otra, no cambia. Lo que se constituye como igual en ese entretiempo, en ese paréntesis que necesitamos para hablar o para entendernos, se sale de las condiciones del tiempo (el cambio generalizado): puede llamarse «idea».

> «Pero si (algo) se manifiesta siempre igual y es lo mismo (e.e., siempre que algo se mantenga igual y sea lo mismo) ¿cómo podría cambiar y moverse eso, a no ser que dejara su propia forma *(tēs autou idéas)?»* (439 e).

De lo que pase o no pase en un trecho de tiempo delimitable con determinados recursos de la lengua *(hama, ekeinō to chronō);* de que ahí, por así decirlo, no pase nada, o de que en algún momento no pase nada, pende no sólo el ser y el no ser como idea o forma, sino el conocimiento en general:

> «Pero es más, (lo que nunca se mantiene igual) no podría ser conocido por nadie. Pues en el mismo momento *(hama)* en que se acercara el que lo va a conocer, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es» (439 e-440 a).

En la coyuntura en que lo que se trata es de conocer –una cierta captación o captura de la cosa, una detención– el presunto flujo universal, más allá de su neutralidad de fondo o su insignificancia, ofrece esta dimensión de sentido: *el movimiento se manifiesta como escapatoria,* cuando me aproximo a una cosa se convierte en otra: la cosa es un espejismo o un fantasma. Pero es ya decir demasiado –demasiado, al menos, si se pretende llevar la implicación del hera-

clitismo hasta el final– que al conocimiento, o al que va a conocer, al perseguidor, siempre se le escapa la cosa, y encuentra sólo una ilusión: ni siquiera cabría dentro del heraclitismo nombrar con sentido el fenómeno del conocimiento en su núcleo «mínimo», en su carácter formal de pretensión de captar algo. Si conocer no es más que perseguir fantasmas, ni tan siquiera eso puede decirse, porque tampoco el conocer mismo tendría un determinado eidos. Ni la forma «persecución», ni el perseguidor mismo, serían identificables. Perseguir el fantasma en el vacío de toda *ousía* no es una búsqueda, es un juego en que ni siquiera «está» seriamente el que sostiene la pregunta búsqueda.

> «Pero es razonable *(eikos)* sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si incluso la forma misma de conocimiento *(auto to eidos gnōseos)* cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento. Si siempre está cambiando, no podrá haber siempre conocimiento, y conforme a este razonamiento, no habría ni conocer ni conocido. Pero si hay lo conocedor y lo conocido, si hay lo bello, lo bueno, y cada uno de los seres, es evidente para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento» (440 a-b).

Nos reencontramos, así, a un mayor nivel de complejidad, con un motivo cuya operatividad en la marcha dialéctica del diálogo ha sido ya subrayada: es el momento metódico de la autocrítica, como respuesta no meramente teorética, respuesta «ética» a ese error que es el autoengaño, error ético a su vez, error de la voluntad o al menos desfallecimiento de la inteligencia. Bajo el famoso intelectualismo de Sócrates, como bajo el proyecto metafísico platónico, trabaja un «voluntarismo» no registrable en ningún concepto empírico, psicológico de voluntad.

La imposibilidad de conocer, dada la indeterminación ontológica de sus tres momentos «estructurales» (la actividad misma de conocer, el que ha de conocer, y lo que ha de ser conocido), que expone

Platón, o pone en evidencia, al analizar el cratilismo, se deja ver, así, en su importancia «central». Este diálogo no habrá sido una refutación de una o dos teorías de los nombres, no habrá sido tampoco el alejamiento de Platón respecto a sus años de formación o su presunto cratilismo juvenil. En este diálogo habrá estado en juego la posibilidad de identificar, en el ámbito del «lenguaje natural», mediante el concepto de mímesis, una voluntad de engaño. Bajo la inocencia del usuario e intérprete ordinario de los nombres, se abre curso un ataque en regla a la salud (440 e). El error «ingenuo» del hablante, desde una noción simple de mímesis, remite, como a su clave, a la voluntad perversa de engaño, a la sofística.

VI

LOGOS, APORIA, FANTASMA

TENTATIVAS SOBRE *El Sofista*

El problema interminable

El problema de *El Sofista* es, precisamente, el problema: lo que lanza ante sí, eventualmente tras de sí, como baluarte de defensa [154], el llamado sofista, que intenta escapar a la determinación y a la sumisión bajo el logos regio (235c). Este diálogo puede leerse, sin duda, como la puesta en escena de un esfuerzo «teórico», dialéctico, para establecer la esencia de una cierta cosa, aparentemente conocida por todo el mundo [155]; pero, de hecho enigmática o al menos oscura; esfuerzo éste, por cierto, que ilustraría el poder de la dialéctica, no meramente aporético, al producir efectivamente, al final de la inquisición, una definición positiva, precisa y suficiente, del sofista. Es claro, sin embargo, que la lectura de esa definición (268cd) no enseña nada a quien no haya llegado a ella tras recorrer todas las condiciones que la posibilitan, todas las dificultades que la determinan, es decir, todo el diálogo. De hecho, el largo camino, más bien, como sabemos ya, rodeo, a través del estudio crítico de las categorías de ser y no-ser, movimiento y quietud, unidad y pluralidad, puede entenderse como el verdadero núcleo del diálogo, frente al motivo secundario

[154] Platón apunta directamente a este significado de *próblēma* en *El Político* 288b.

[155] Cf. en *Protágoras*, 311a y ss., la actitud, seguramente típica, de Hipócrates ante la llegada a Atenas del venerable sofista: lanzarse hacia su enseñanza como sabiendo ya «qué tipo de hombre es el sofista».

que sería en realidad la definición del sofista [156]. Ahora bien, más allá de tales lecturas «temáticas», «semánticas», el texto de *El Sofista* puede tratarse también como la narración de una búsqueda, o mejor, de una persecución, de un tipo de hombre, que es justamente un artista de la escapatoria, un experto en la producción específica de problemas, tras los que en cada momento se oculta. El filósofo, perseguidor de la verdad, persigue aquí al poder activo del engaño, a la personificación paradigmática de la fantasmagoría y la ilusión que es el sofista. El problema del pro-blema que el sofista arroja a su perseguidor para defenderse de él es que no sólo paraliza a éste en una quizás después de todo sólo momentánea desorientación o perplejidad: la virulencia, el poder activo de engaño manejado por su artista, el sofista, enreda al perseguidor de la verdad, hasta en su terreno aparentemente simple y seguro, propio: le hace dudar hasta sobre su verdad, y sobre lo «sano» de la razón o del logos (232a, 233a). El sofista somete al logos a la prueba de la locura (242ab). El problema que plantea el sofista al filósofo desborda, así, el juego de la sofística en su pretensión de plantearle problemas al filósofo; o bien –y a esto apuntará en un cierto momento Platón muy directamente– es que el sofista no controla todos los elementos del juego al que se lanza. El sofista cree ser un poder de engaño, una potencia fantasmagórica que se atribuye un indivíduo con voluntad de engañar; pero más profunda que esa voluntad de engañar es la complicación del logos –y complicación estructural, necesaria– con la ilusión que produce la grieta del no-ser en el ser.

En la mencionada forma de sustantivo *–próblēma–,* como en las formas verbales correspondientes –de *proballō*–, el término se encuentra utilizado –y por cierto en un nivel muy consciente y muy explícito de las dimensiones de la expresión– en el curso mismo del este diálogo (261ab). Se trata, además, de una coyuntura estructuralmente decisiva en la marcha del diálogo. Es necesario, pues, precisar, desde el principio, los términos de esta coyuntura, localizable abiertamente en el texto, como punto de partida de una lectura atenta a lo que nos parece la mayor enseñanza de *El Sofista:* la complici-

[156] Así, por ejemplo, J. Burnet, *Greek philosophy*, London, 1978, pp. 223 y ss.

dad inextricable entre el logos que avanza hacia adelante (161b) en busca de la verdad y el orden, y el obstáculo o aporía que, en cada paso, lo detiene o lo paraliza, o lo ata. Un deseo o una fuerza hace que el logos se desprenda de esta atadura. Lo que en un momento ya avanzado del diálogo se llama «problema», la dificultad interpuesta por el mismo sofista para elaborar su enigmaticidad, su inconceptualidad o su inapresabilidad, se asocia muy obviamente, y como una especie de nombre sintético, a lo que a lo largo de la conversación entre el Extranjero de Elea y Teeteto ha aparecido como serie variadísima de aporías. La frecuencia cuantitativa y la relevancia cualitativa, estratégica, de la aporía, en la construcción difícil del camino del logos, es, precisamente, lo que justifica en primer término el tipo de lectura que se propone aquí.

El sofista se había escondido en un lugar oscuro, huyendo del logos regio *(basilikós logos,* 235 c), que encarna aquí el filósofo de Elea. Ese lugar oscuro es el no-ser, lo falso, la mentira, de los que no puede decirse, parece, ni siquiera que sean algo. El «excursus» ontológico del diálogo debe haber puesto de manifiesto que el no-ser es de alguna manera, como la forma de lo otro o de lo diferente, necesaria para que lo mismo sea lo mismo, y no cualquier cosa; pero todavía el sofista puede retroceder a una parte aún oscura del no-ser: todavía puede ocultarse tras la barrera o el bulto, tras el pro-blema[157] de que no puede combinar con o participar *(koinōnein, metechein)* en esa forma especial de ser que es el no-ser; y más concretamente, que acaso la razón y la opinión son de las cosas que no participan del no-ser (260 de). Ahora bien, si no se da esa participación o esa mezcla (260 bc), tampoco puede existir lo falso. Esta diferenciación específica del no-ser en el terreno del lenguaje y de aquello que depende directa o indirectamente del lenguaje *(doxa, fantasía)* confirma, retrospectivamente el carácter «óntico» y no «lógico» del excur-

[157] Sería peor que inútil interpretar como simple metáfora esta significación «física» del problema, entenderla, esto es, como transposición figurativa de un sentido primordial «intelectual» del problema. Sería empobrecedor del sentido y de la fuerza, de la fuerza del sentido de un término que, como el de aporía, revela al logos la necesidad interna de un criticismo, de una duda sobre su movimiento espontáneo: que revela la insuficiencia del «idealismo» o intelectualismo simple de, por ejemplo, «los amigos de las ideas» (248 a y ss).

sus del Extranjero sobre los cinco géneros mayores –ser, movimento, reposo, mismo, otro–: las diferencias que fisuran el bloque del ser no son un producto artificial de la «subjetividad» humana empírica capaz de decir «no», sino una necesidad interna del ser.

Notemos que lo falso es un buen escondrijo para el sofista en la medida en que no conste que existe, o más bien, en la medida en que conste que no es determinable por el logos perseguidor, que lleva la orden regia de detener al sofista. De manera que, de nuevo, el sofista se sustrae a la «categoría» o acusación de hacedor de ídolos o fantasmas «en que decíamos que aquél vive» (260 e), porque el ámbito de esa presunta actividad, lo falso, no existe.

> «Pero ahora resulta evidente que el no ser participa del ser, de manera que acaso por esta parte ya no insistiría, y quizás diría que de las formas *(tōn eidōn)* las unas participan del no ser, y las otras no, y que el razonamiento y la opinión son de las que no participan del no ser, de manera que el arte de hacer imágenes y simulacros *(eidōlopoiikē kai phantastikē)*, en que decíamos que aquel vive, podría defender por el contrario que no existe en absoluto, puesto que la opinión y el razonamiento no participan del no ser; porque la mentira no existe en absoluto si no se da tal participación» (260 d-e; trad. de A. Tovar, modificada).

Es esta nueva dificultad la que provoca en Teeteto, y con un asomo de cansancio e impaciencia, la reflexión metódica sobre el problema como tal, que ha servido aquí como motivo inicial de nuestra tentativa de lectura de *El Sofista*. Reflexión metódica: acerca del camino, o de lo que obstruye el camino, que tiene una referencia retrospectiva más que prospectiva, puesto que el «muro mayor» *(mégiston teichos)* ha sido ya superado (261 c). Los problemata nombrados ahora expresamente han determinado todo el recorrido hecho hasta aquí, han forzado al logos a un camino irregular, a largos rodeos (243 d-259 d), a detenciones o paradas ante lugares peligrosos para la propia razón (231 a, 242 b), o incluso a vías muertas (221 c-226 a) ensayadas acaso irónicamente, pero que en cualquier caso inducen a seguir alguna pista *(íchnos,* 226 b), que lleva a algo discutible, inquietante, paralizador (231 a-c). El efecto múltiple, diversifica-

do, de los obstáculos que el sofista le pone al logos –la no linealidad, la no rectilinealidad de su camino– se ha ido poniendo de manifiesto en la tematización reiterada que hacen el Extranjero de Elea y el mismo Teeteto, a lo largo del diálogo, de las aporías que traban su búsqueda[158]. Es, pues, el carácter general del camino del logos en su búsqueda y captura del sofista, lo que queda señalado en la casi cansada referencia de Teeteto al último problema que se ha erguido ante ellos: el de que lo falso, o el no-ser en el ámbito del pensamiento, es una forma de no-ser que no participa del ser. El carácter difícil de la discusión lo había anticipado ya, al principio de la conversación, el Extranjero (226a). Dice, pues, Teeteto anundando el hilo con aquel aviso: «Desde luego, extranjero, que parece verdad lo que hemos dicho sobre el sofista al principio, de que iba a ser una especie difícil de cazar. Pues se ve que está lleno de problemas *(problēmatōn gemein)* y cada vez que nos plantea uno, es preciso superarlo antes de que podamos llegar a él mismo. Pues ahora, apenas hemos resuelto el problema de que el no-ser no es *(to mē on hōs ouk esti problēthen dieperásamen),* nos plantea otro, y es preciso demostrar que lo falso existe tanto acerca del razonamiento como de las opiniones; y después quizás otro, y aún otro después de aquél, y según parece, no veremos jamás el final» (261 ab).

La problematicidad que opone activamente el sofista parece interminable, irreductible; la aporética con que bloquea el logos, insuperable. El problema del diálogo *El Sofista* es el problema efectivo que plantea el sofista al filósofo. Y la virulencia de ese problema surge de que el lugar de la cuestión es el terreno mismo de la filosofía, el logos en su vocación de verdad, en su poder de decir el ser (262 d-264 b). No es que la filosofía plantee ella misma un problema aparentemente irresoluble (241 c), al pretender determinar, fijar y detener al sofista, sino más bien que el sofista se insinúa en el campo de la filosofía y le pone a ésta un obstáculo que impide un uso «sano» del logos en busca de paideia y de verdad (233a, 232 a). *Es la sofística la que entra en el terreno de la filosofía, o ha entrado siempre ya.*

---

[158] Cf. una lectura de este motivo, a partir de una perspectiva que incluye expresamente el psicoanálisis, S. KOFMAN, *Comment s'en sortir,* París, 1984.

Cuando se trata de determinar la esencia de la filosofía surge inmediatamente la necesidad de explicarse con su implantación política y con su suplantación sofística (216 d). El riesgo del que pretende reducir críticamente al sofista es quedar trabado por éste: el sofista no sólo no se inmoviliza, sino que pone en aporía al que intenta refutarlo. Dicho de otra manera, el no-ser refuta a su refutador.

> «¿Cómo, admirable amigo? ¿No comprendes por lo mismo que hemos dicho, que el no-ser coloca en aporía al que los refuta *(ton elénchonta eis aporían kathístēsi to mē on)*, porque cuando alguien intenta refutarlo se ve obligado a ponerse en contradicción consigo mismo acerca de él?» (238 d).

El ámbito en el que el sofista elabora su enigmaticidad y en que hace moverse la fuerza aparentemente incapturable de lo falso y la fantasmagoría es, si duda, el logos mismo, el lenguaje en general (240 a). Ahora bien, lo más importante, o lo decisivo para la posibilidad de la filosofía es, justamente, sustraer el logos a la indeterminación en que lo sume el sofista. El *kairós* (260 a), la ocasión de hacer admitir la *symplokē* o trabazón articulada de las formas, frente a la afirmación sofística de la indeterminación o de la dispersión de formas, es que la separación *(to dialúein)* es la «aniquilación definitiva» de todo discurso. Ahora bien, si quedamos privados de logos, quedamos privados de filosofía, es decir, de lo más grande.

El filósofo, el sofista, el político

La esencialidad de la problemática y la aporética que afecta al logos cuando el filósofo lo usa justamente para salvar al logos de la fantasmagoría sofística, está en cierto modo reconocida en lo que podríamos llamar la alta jerarquía filosófica en que se sitúa la cuestión de en qué consiste la sofística. La ocasión de la llegada del Extranjero de Elea, compañero de Parménides y Zenón, y «hombre verdaderamente filósofo» según Teodoro, permite plantear en unas condiciones privilegiadas la cuestión de qué es el filósofo: él mismo podrá ponerse de manifiesto, podrá legitimar ese aura de divinidad que

enseguida le atribuyen Teodoro, y el mismo Sócrates. Pero éste saca inmediatamente la cuestión de la forma simple, directa, de una pregunta por la filosofía; hace ver que esa pregunta implica la necesidad de separar al filósofo de la confusión en la que, por así decirlo, se encuentra envuelto de entrada. La confusión que produce el ámbito político en que se mueve, por otra parte inevitablemente, el filósofo [159], convierte a esta especie en algo tan difícil de comprender como la divinidad misma:

> *Teodoro.*–(...) Además me parece que este hombre no es en modo alguno una divinidad, aunque sí divino: pues yo a todos los filósofos les doy tal título.
>
> *Sócrates.*–Y muy bien hecho, amigo. Aunque esta especie me temo que no sea mucho más fácil, por así decirlo, de discernir que la de los dioses: porque a estos tales hombres, la gente, por causa de la ignorancia de los demás, se los imagina de mil maneras «dando vueltas por las ciudades» y como filósofos, no fingidamente, sino de verdad, mirando desde arriba la vida de los de aquí abajo; y a unos les parece que no valen nada, y a otros, merecedores de todo; y ora se muestran *(phantázontai)* políticos, ora sofistas, y en otras ocasiones muchos podrían creer que están completamente locos. (216 b-d).

El filósofo aparece bajo las formas del sofista, del político y del loco. Esta última figura queda desplazada de momento, pero, muy significativamente, se encuentra de nuevo en el curso del diálogo, y precisamente en el contexto particularmente cargado en que la aparente imposibilidad de capturar al sofista (241 c) obligará al filósofo a atrevimientos inusitados: como el de poner a prueba al venerable Parménides, en una especie de parricidio (241 d), o la osadía de comenzar un «discurso peligroso» *(parakindyneutikou logou)* (242 b), cuyo portador tendrá que parecer, además, un loco *(manikós),* que se cambia a sí mismo costantemente de arriba abajo (242 a). Las opi-

---

[159] Cf. especialmente *República VI.* Platón muestra ahí cómo la confusión de las diversas opiniones circulantes en la cultura vigente acerca de la naturaleza del filósofo, tiene una incidencia directa en el destino mismo de la filosofía, y sobre todo en su destino político. El «caso» Sócrates se inscribe en esa historia de un equívoco esencial entre el verdadero filósofo y la serie de sus impostores.

niones «populares» sobre el filósofo, en su carácter de valoración o desvalorización, como en su diversidad de perspectivas y asociaciones, no son una circunstancia irrelevante. Sócrates las registra en el planteamiento formal de un sistemático «programa de investigación»:

> *Sócrates.*–(...) En cuanto a nuestro extranjero, de buena gana le preguntaría, si le agrada, qué es lo que creían y decían los de allá.
> *Teodoro.*–¿Acerca de qué?
> *Sócrates.*–Del sofista, el político, el filósofo. (217 a).

Se sabe, o se cree saber que la trilogía anticipada en ese proyecto de investigación no ha sido realizado en lo que se refiere a lo que tendría que haber sido su tercera parte. Cabe interpretar, sin embargo, de otra manera que como incompletitud o inacabamiento, la ausencia de un diálogo titulado así, «El Filósofo», tras *El Sofista* y *El Político* [160]. Quizás, –pero es éste un quizás imborrable, en este terreno que es el de la inseguridad esencial– la perspectiva más propiamente platónica consiste en reconocer la imposibilidad de aislar y sustantivar la forma de la filosofía. Esta se muestra sólo en su diferenciación antagónica respecto al sofista, y en su diferenciación jerarquizante respecto al político. En cualquier caso, lo que no es irrelevante es que en el curso mismo de la discusión sobre y contra el sofista, la forma de la filosofía aparezca como una referencia privilegiada. La esencialidad de la problemática y la aporética que produce el sofista en la configuración del discurso filosófico, se documenta, sin embargo, en algo más considerable que ese primer planteamiento asociativo o yuxtapositivo de la cuestión del sofista y la cuestión del filósofo. Es necesario entender cómo la lógica interna de la inquisición que pretende determinar la esencia del sofista involucra y compromete a la esencia del filósofo. La complicidad casi inextricable de esas dos esencias es un hilo que no se pierde en la marcha del diálogo, puesto que constituye el fundamento verdadero de la mentira

---

[160] Cf. F. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, 1983, pp. 158 y ss.

más peligrosa del sofista, la que juega con su extraordinario parecido con el filósofo (231 a). El filósofo tiene miedo de atribuir a la sofística sin más el arte de refutar, un arte en que la sofística histórica parecía ser efectivamente experta. Desde luego, el rasgo de la capacidad de contradecir *(antilogikḗ)* con arte, queda fijado (225 a-226 a) y luego reafirmado como lo que más claramente pone de manifiesto al sofista en un cierto momento de la investigación (232 b), proporcionando así el punto de partida efectivo de la determinación más profunda del sofista como artista de la fantasmagoría. Ya en el plano de la contradicción y la erística, Platón quiere reservar para la filosofía algún espacio: de la erística convencional, la que se ejerce como profesión asalariada a costa de las desavenencias entre particulares, hay que distinguir la erística «generosa», la del que no sólo no gana dinero con ella, sino que incluso se ve llevado a descuidarse de sus propios negocios *(amelés tōn oikeiōn)* (225 d), al ejercerla. Se trata de la charla ociosa *(adoleschikón)*, la conversación desinteresada de los pocos hombres libres que tienen gusto en este tipo de discusiones no pragmáticas.

> Me parece que la erística que se hace por gusto de ejercitarse en ella, y descuidando la ventaja propia, en conversación que no suele oir con gusto la mayoría de los oyentes, se llamará en mi opinión no de otra manera que charlatanería. (225 d) [161].

Una interpretación historicista –como que este fragmento aludiría a la escuela megárica o acaso a un Sócrates del que el Platón maduro querría diferenciarse– aparte de ser siempre conjetural en la determinación de su presunta referencia precisa, rompe el sólido encadenamiento interno de este elemento con la secuencia y la marcha del diálogo en que se inscribe. Y más concretamente, hace perder de vista lo que en este momento queremos precisamente subrayar: la cercanía del sofista y el filósofo. No digamos, como llega a afirmar. A. Dies, que esa forma de erística que es la charla es finalmente la dialéctica misma. No toda charla es filosofía; pero sí es cierto que

[161] Cf. También, *Teeteto*, 195 c y ss. Sobre el término *adoleschikón*, ver *Fedro* 269 e, *Parménides*, 135 d.

toda filosofía arraiga en la charla, en la conversación amistosa y libre. En algún sentido, pues, la filosofía es el lado noble, elegante, desinteresado, de la sofística.

Pero más inquietante es la ambivalencia interna de la refutación como tal, al margen de su conexión con la controversia. Platón ensaya una sexta vía de la demostración de que el sofista es algo determinable justamente en el momento en que reconoce en concreto, por primera vez en el curso del diálogo, que esa especie es efectivamente tan difícil como se había anunciado al principio. Tan difícil que exige capturarla con las dos manos (226 a), como que precisamente lo típico del sofista es escaparse una vez que ha sido cogido. Pues bien, ese poner en la captura todo el esfuerzo, ese estar en cierto modo cogido en lo que se busca, con las dos manos en la presa, es lo que propone el Extranjero a Teeteto al invitarle a seguir una nueva pista *(íchnos)* (226 b), cuya significación escapa en principio a Teeteto (226 c). El examen de lo implicado en la «mayor y más soberana de las purificaciones», el refutar, lleva a una noción desconcertante de la sofística: «la sofística noble en su estirpe».

> Admitamos que del arte separativa es parte la purificativa, y separemos en la purificativa la que se refiere al alma, y de ésta sea parte la enseñanza, y de la enseñanza la educación; del arte educativa, la refutación contra la ciencia vana y de apariencia, digamos que, tal como de paso se nos ha mostrado en nuestro razonamiento, no es otra cosa que la sofística noble en su estirpe (231 b).

Platón no llega a afirmar, en rigor, esta propuesta de definición, no atribuye ese «honor demasiado grande» (231 a) al sofista. Más bien señala la necesidad de estar en guardia ante esa diferencia sutil entre el sofista y el purificador dialéctico, que encubre la diferencia abismal entre el perro y el lobo, el más pacífico y el más salvaje de los animales. De hecho, un poco más adelante (231 e), al hacer el recuento de las figuras en que ha ido apareciendo el sofista, ésta de ahora, «purificador del alma contra las opiniones que estorban a la enseñanza» queda expresamente aislada de las demás determinaciones como una muy «discutible».

Platón no dice, pues, que el sofista sea un purificador dialéctico que pone las bases de la paideia. Pero aparte de lo que diga o quiera decir, lo que sí «hace», tal vez sin controlar todos los hilos de la maniobra, es exponer al filósofo –al purificador refutativo– como la otra cara del sofista. Que en la búsqueda del sofista, y antes de encontrarlo y así poder fijarlo y detenerlo, el filósofo se encuentre a sí mismo sin buscarse, no es irrelevante para la cuestión de la diferencia entre el filósofo y el sofista. Y no es irrelevante porque el aspecto o la figura en que se busca al sofista y se encuentra al filósofo es tan esencial a la filosofía que concierne a su mayor negocio «político»: la implantación de los valores por la paideia. Esa nueva paideia exige un diagnóstico del mal como deficiencia de la razón; y ahí el filósofo y el sofista se encuentran juntos ante su enemigo común: el tipo conservador arcaico que sitúa la paideia en un ámbito no criticable, el de la educación convencional en las buenas costumbres, el de la transmisión directa de los valores de padres a hijos, o de la ciudad heroica a la ciudad histórica mediante los grandes hombres.

Platón nombra la purificación, que es el nombre clave de la nueva paideia en su crítica a la anterior y en su criticismo como tal, a partir de una base ejemplar cotidiana de oficios domésticos separativos (cribar, cerner, hilar) (226 b-c). Un cierto tipo de separación, la que separa no lo semejante de lo semejante, sino lo peor de lo mejor, es lo que se llama purificación *(katharmós).* (226 d).

El paso que enlaza el tema de la purificación con el de la paideia y la filosofía, y «la sofística noble en su estirpe», no es evidente sin más. Concretamente, Teeteto necesita la aclaración expresa del Extranjero, para apreciar la división principal que permite analizar las formas de purificación (226 e): de un lado, las purificaciones que se refieren a los cuerpos, entre las cuales se destacan dos, la gimnástica y la medicina, por llevar a cabo su obra de limpieza, de purificación, en el interior mismo del cuerpo (226 c-227 a); de otro lado, las purificaciones del alma y del pensamiento, que es lo que en el marco de esta investigación sobre el sofista hay que delimitar (227 c). El sofista tiene que ver, en efecto, con el alma y la enseñanza de la virtud: esta evidencia ha recibido ya en el diálogo un tratamiento ferozmente irónico. El segundo ensayo de definición del sofista (dentro de la pri-

mera aproximación, manifiestamente tentativa, que da lugar a 6 «definiciones» del sofista, en la parte introductoria del diálogo, 221 d-232 b) había situado al sofista en el campo de la cultura «musical» en tanto sometida a las leyes del intercambio comercial entre las ciudades (224 a). La sofística sería un tipo específico de emporio del alma *(psychemporiké)* o de comercio al por mayor de las cosas del alma (224 b): el tipo que se caracteriza por la compraventa de conocimientos enseñables *(mathēmata)* que tratan de la virtud (224 c). Se trata de una pieza muy significativa de la «industria de la cultura» [162].

En nuestro contexto de ahora, el de la refutación purificadora como matriz aparentemente común de la filosofía y la sofística, o como lugar del peligro de confusión entre ambas, Platón profundiza en los supuestos de una nueva educación en la virtud que, tanto en la sofística como en la filosofía, atribuye al logos un papel principal. Arranca de una consideración del mal *(ponēría, kakía)* como precisamente «lo otro que la *areté*» (227 d-e). La obra del educador, la *areté,* no se añade a un alma neutra, vacía: entra más bien en conflicto con un mal «positivo», trabaja el alma como una purificación o una expulsión del mal (227 e). El mal moral, en cualquier caso positivo, real, que ocupa un espacio efectivo en el alma, tiene dos formas principales, a las que el Extranjero llega intuitivamente por analogía con las dos formas correspondientes de mal físico. La primera forma de mal del alma o mal moral es como la enfermedad del cuerpo, la segunda, como la fealdad y la deformación (228 a). La enfermedad corporal y moral es una corrupción por disensión interna *(stasis)* de lo que es por naturaleza de un mismo género. La deformación, una especie fea, incluso monstruosa, deforme *(dyseides)* de falta de proporción *(ametrías)* en todos los órdenes o en relación con todas las cosas. La enfermedad es una perturbación del equilibrio interno del cuerpo; la fealdad y deformación es, desde la perspectiva de su com-

---

[162] Esta descipción de la sofística como centro revelador de una cierta cultura ornamental, y sometida a los mecanismos del comercio, se afina y diversifica en un contexto más directamente político. Cf. *Rep. V.* A esta dimensión de Platón, crítico de la cultura objetiva, «crítico materialista de la cultura» se ha referido con agudeza X. RUBERT DE VENTÓS, *De la Modernidad,* Barcelona, 1980, 160 y ss.

paración con la enfermedad, un aspecto «externo»: pero lo que es externo, respecto a la enfermedad que es interna al cuerpo, afecta a la relación del cuerpo con el universo. El mal moral que interesa a la «sofística noble» y a la filosofía es un análogo de ese mal físico «superficial» que es la fealdad. La enfermedad del alma es la diferencia irresuelta, conflictiva, entre sus diversas funciones, disposiciones, facultades:

> ¿Y qué? ¿No nos damos cuenta de que en el alma tienen enemistad *(diapherómena)* los pensamientos y los deseos, el temperamento y los placeres, la razón y las penas, y entre sí todas estas cosas? (228 b) (trad. modificada).

La deformación o fealdad del alma se produce en el trance en que el alma sale de sí hacia fuera de lo que es de su mismo género. Tiene lugar en un movimiento *(kínesis)* intencional, que se propone un fin *(skopon),* intenta alcanzarlo, pero de tal manera que en cada paso se desvía *(paráphora)* de lo que busca, por desproporción *(ametría)* con las otras cosas que el alma (228 c). La desviación y la desproporción resaltan en su positividad cuando exponen la esencia de la ignorancia como movimiento fallido hacia la verdad, como el impulso que se aparta o se aleja de la comprensión de la cosa. La ignorancia no es un vacío o una quietud del alma, sino un impulso de la sin-razón, de la insensatez *(paraphrosyne)*: «Entonces un alma que no entiende *(anóēton)* hemos de decir que es fea y que no tiene proporción *(ámetron)*» 228 d).

El rasgo de involuntariedad que afecta a la ignorancia hace que la mayoría se resista a reconocerla como mal moral específico del alma, y mal positivo en su variedad. La vigilancia del Extranjero ayuda a Teeteto a salir de la duda que proyecta aquel prejuicio perezoso y absolutorio (el de que la ignorancia no es un mal, si involuntaria) (228 e). El reconocimiento de la ignorancia en general como mal es un presupuesto necesario para la identificación de «la más grande y difícil» de las ignorancias, sobre la que recae el peso de ser lo que produce todo error en el pensamiento: esa ignorancia, que más que una parte de la ignorancia es su origen mismo (o al menos, un sector parcial de la ignorancia, pero capaz de «contrapesar» a to-

dos los demás, 229 c) es la del que no sabe pero cree saber (229 c). Esta figura de la ignorancia que Platón recrea en cada diálogo a partir del no saber socrático no es, sin más, una ignorancia doble (no saber y no saber que no se sabe) sino la revelación del mal que está en el origen de la ignorancia, y así, la revelación de la ignorancia como mal. La parte fundamental de la enseñanza es, entonces, la que se orienta a esa raíz: es la paideia, que se perfila ahora en su diferencia irreductible a la transmisión de oficios *(dēmiurgikas didaskalías)* (229 d)[163].

La antigua paideia, ejercitada tomando como modelo la enseñanza de los hijos por los padres resulta ineficaz, a pesar de sus esfuerzos, por su desigualdad con el verdadero mal de la ignorancia, y por su inatención a la fuerza que repele las amonestaciones de los educadores. Esa fuerza, que es lo que hay que neutralizar, proviene de una opinión nada inocente que mantiene la ignorancia involuntaria: la del que cree que es sabio, y en consecuencia no querrá saber aquello que ya cree saber (230 a). Para expulsar *(ekbolé)* esa opinión, la paideia debe recurrir a un procedimiento, en la enseñanza con razones, más acorde con lo que los razonamientos enseñan sobre la implantación de la ignorancia en el alma. Ese método es la purificación del alma, «la mayor y más importante de las purificaciones» (230 d):

> Van interrogando acerca de aquellas cosas de las que alguien cree decir algo cuando no dice nada; después refutan las opiniones de aquellos, lo que es fácil, dado que están errados, y reuniéndolas en sus razonamientos, las colocan unas junto a otras, y una vez colocadas, demuestran que son contradictorias entre sí comparadas con las cosas mismas. Y cuando aquellos lo ven, se enojan consigo mismos y se ponen más reconciliadores respecto de los demás, y de esta manera se privan de las opiniones presuntuosas y cerradas acerca de sí mismos, y de esta privación oir es lo más agradable para el que oye y lo más seguro para el paciente. Y así, pues, joven querido, los que hacen esta purificación, lo mismo que los médicos que se ocupan del cuerpo, juzgan que el cuerpo no podrá disfrutar del alimento que se

---

[163] Sobre el valor ambiguo y oscilante del demiurgo, del artesano, en la obra platónica, ver P. VIDAL-NAQUET, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, ed. cit. pp. 262 y ss.

> le suministra antes de que eche lo que en él mismo estorba, ellos han pensado lo mismo acerca del alma, la cual no habrá de sacar provecho de los conocimientos que se le suministren antes de que con una refutación adecuada se convenza al paciente, se le llene de vergüenza, se le arranquen las opiniones que sean estorbo para los conocimientos, y se le haga ver que está purificado, y sólo cree aquello que sabe que sabe, y ninguna otra cosa (230 b-d).

Una duda, o mejor, la consciencia de un peligro, retiene todavía un momento al Extranjero, antes de decir que la sofística sea esto, la purificación del alma. Al caracterizarla así se le atribuiría un honor demasiado grande (231 a). De hecho no se afirma aquí una identificación del arte de la purificación de las almas mediante los razonamientos y la práctica de los sofistas. Sólo se acepta que hay ahí una semejanza; sobre la que precisamente hay que estar en guardia (331 b). En cualquier caso, lo que hace a esa sofística parecida a la purificación propiamente dialéctica –como la que, por cierto, tiene lugar en este momento en que el Extranjero y Teeteto hablan con arte–eleva a la sofística a su esencia más noble: es la citada «sofística noble en su estirpe».

La doble aporética: la paralización de las máscaras

Seguramente es sobre todo esta última fenomenalización del sofista lo que suscita en Teeteto una primera experiencia de paralización, de aporía: precisamente por su completa heterogeneidad respecto a los cinco otros aspectos del sofista que había establecido el diálogo hasta este momento (cazador asalariado de jóvenes ricos, mercader de conocimientos del alma, comerciante al por menor y fabricante-vendedor de esos mismos conocimientos, y erístico). Ante la multiplicidad de fenómenos o de formas de mostrase *(dia to polla pephánthai)* el sofista, dice ahora Teeteto, me quedo paralizado *(aporō).* Esta perplejidad o embarazo, o quietud tensa y grave, es muy «natural» según el Extranjero: como que era ese efecto el que pretendía provocar en su interlocutor, el efecto, esto es, de una inco-

modidad ante la acumulación inasumible de imágenes sobre el sofista. La sofística se revela aquí, aunque indirectamente, como una mascarada, como un cambio de máscaras. En rigor, se trata de algo más que de una estrategia «pedagógica» para desconcertar a Teeteto, para sacarlo de su falsa certidumbre sobre lo que es el sofista. La exposición primera, caótica, de figuras del sofista introduce una confusión aporética, no sólo en quienes conducen el razonamiento sobre el sofista, sino en el sofista mismo que pretende escapar al razonamiento:

> *Teeteto.*–(...) Pero yo por mi parte me encuentro perplejo *(aporō)*, a causa de haber quedado evidentes muchos aspectos acerca de qué es preciso decir cuando se sostiene en verdad qué es realmente el sofista.
> *Extranjero.*–Y muy natural es que te encuentres perplejo. Pero también es preciso pensar que él ahora andará muy en apuros *(aporein)* por ver dónde evitará nuestra argumentación (231 c).

Por así decirlo, hasta ahora no cabe fijar en qué máscara se identifica o tras qué máscara se oculta el sofista; pero el ámbito de su movimiento, su margen de maniobra sí ha quedado delimitado.

Ahora bien, para que el sofista no escape del verdadero arte del logos, este arte que se llamará aquí mismo más adelante «dialéctica» (253 c), y que de momento ha aparecido ya bajo la forma de la purificación del alma con los razonamientos, debe implicarse en la captura del sofista: aceptando, aunque vigilante, un parecido peligroso con él; lo que exige, un acercamiento, un «compromiso» en el espacio en que se mueve el sofista.

Esta convergencia del filósofo claro y el sofista oscuro, de la voluntad de verdad y la complacencia en la creación fantasmagórica, en un mismo lugar, se repetirá con mayor fuerza y rigor, también con mayor riesgo, tras el largo rodeo sobre el no ser que suscita ante todo la misma existencia de la sofística (253 e-254 a). Pero precisamente forma parte de las enseñanzas esenciales de *El Sofista* la de mostrar que no cabe ahorrar, hacer la economía de ese largo rodeo. El resultado crítico conseguido hasta este momento es el de lo que

llamaremos la *doble aporética:* la del logos perdido, y así inmoviliza-do en su desorientación ante la multiplicidad de aspectos del sofista, y la del sofista mismo, también perdido e inmovilizado en su propia dispersión. Pero el logos tiene el deber de la iniciativa, de movilizar o inquietar esa situación insostenible en la que sin embargo «por pe-reza» (el Extranjero fue presentado por Sócrates al principio del diá-logo como una instancia divina vigilante ante nuestra pereza en los razonamientos, 216 b), el lenguaje cotidiano descansa. Así, cuando se instala en esa insana apariencia *(phánstasma ouk ugiés,* 232 a) que consiste en llamar con el nombre de una sola arte (la sofística sin más) al que aparece como sabedor de muchas cosas, y sin embargo llamar luego, con muchos nombres, al que posee aquellos conoci-mientos. El núcleo de esa insania está en la incapacidad para llegar a ver aquello hacia lo que aquellos conocimientos se orientan, el cen-tro unificador. Pues bien, en la reflexión retrospectiva, algo de lo di-cho parece más definitorio que otras cosas, indica ese centro unifica-dor. Y precisamente un centro desde el que se comprende la disper-sión que ha paralizado en aporía, en primera instancia, al logos. Efectivamente, el estilo contradicente y discutidor del discurso so-fístico es la explicación inmediata de su polimatía desconcertante, de su vacía universalidad. El sofista desarraiga al logos de toda referen-cia, justamente por la loca audacia de pretender poder discutir y po-der enseñar a discutir sobre todas las cosas. Literalmente, sobre todo lo divino y lo humano, y lo que hay entre lo divino y lo humano. El Extranjero precisa los diversos ámbitos, especulativos, prácticos y pragmáticos, en que se concreta ese aparente poder universal del arte de la discusión que enseña el sofista: a) acerca de lo divino, invisible para el vulgo, b) acerca de lo visible, la tierra y el cielo, c) acerca de la generación y la esencia de las cosas en general, d) acerca de las leyes y los asuntos políticos, e) acerca de las técnicas específicas, pro-fesionales, de los artesanos o demiurgos, especialmente en relación con los escritos o manuales de tales prácticas (232 b-232 e).

Puesto que un saber universal efectivo es incompatible con la li-mitación humana, pero por otra parte está fuera de duda que me-diante el arte de la contradicción los sofistas pueden producir en los jóvenes la opinión de que detentan todos y cada uno de los saberes

que dicen enseñar, es necesario plantear el problema de ese extraño poder: ¿en qué consiste la maravilla *(thauma)* del poder sofístico? (233 a).

Un paradigma de ese saber universal aparente permite mostrar inmediatamente el elemento de juego *(paidiá)* que se esconde en aquel extraño y maravilloso poder: sólo como un juego podría entenderse el presunto arte, no ya de decir y contradecir sobre todo, sino de hacer y producir todo. Pero también «cuando alguien dice que todo lo sabe y que lo puede enseñar por poco precio y en poco tiempo ¿no hay que pensar que es un juego?» (234 a). La forma de juego que, al mismo tiempo que la más graciosa y elaborada *(technikóteron kai chariésteron),* viene a ser la que en su diversidad reúne en una unidad compleja la multiplicidad de los juegos, es la forma o el género «mímesis» (234 b). Este concepto se expone a su vez, inmediatamente, en el ejemplo de la pintura, de la que se destaca, ante todo, su capacidad de engañar. Engaño ligado en su posibilidad a ciertos destinatarios (jóvenes ingenuos) y a ciertas condiciones (lejanía). Así también, habrá, pues, un arte de la imitación en el elemento de los razonamientos, o una imitación en el arte de los razonamientos, capaz de presentar desde lejos imágenes o ídolos verbales a jóvenes alejados de la experiencia con las cosas reales: es el arte de «fascinar, hechizar *(goēteúein)* con palabras a través de los oídos» (234 c). Las «enseñanzas de la edad» o la experiencia pragmática de tocar de cerca las cosas sacarán al adulto de aquel engaño, pero a costa de un trastocarse completo de las apariencias en los razonamientos *(ta en tois logois phantásmata)* por obra de los hechos de la praxis *(hupo tōn en tais práxesin ergōn)* (234 d-e). Trastrueque o inversión total *(panta pante anatetráphthai)* que afecta, claro está, poderosamente, al estatuto del logos y a su relación con la praxis. Se sugiere aquí lo que dice el pasaje conocido del *Fedon* (89 d y ss): la antilogiké da lugar a la misología.

Así pues, en tanto imitador en el juego con los razonamientos, el sofista es un encantador, un ilusionista, un embaucador, un mago; más tarde se dirá que es un ventrílocuo, un sostenedor de dos discursos simultáneos. A todos estos aspectos significativos hay que empezar a estar atentos cuando Platón fija al sofista con la categoría de *goēteía* o capacidad de hechico (235 a).

Es necesario determinar con más precisión cuál es el lugar propio de ese mago en el ámbito del hacer imágenes o ídolos verbales. Para lo que hay que dividir a su vez: las imágenes *(eidōla)* se distribuyen en copias o iconos *(eikona)* si la imitación sigue las proporciones del modelo, y en simulacros o fantasmas *(phantásmata)* si, prescindiendo abiertamente de la verdad el artista produce en las imágenes, no las proporciones reales, sino por el contrario las que hacen aparecer a éstas hermosas ante alguien, ante un espectador precisamente situado lejos. No es casual, ni irrelevante, que Platón movilice aquí la ilustración del carácter mimético de la sofística mediante su comparación con la pintura. La «técnica de la fantasmagoría» se había desarrollado ampliamente en la pintura (y en la escultura), en la medida en que ambas juegan con las relaciones de cercanía y lejanía del espectador de la obra (235 e-236 a) [164].

El que no esté claro en principio en cuál de los dos géneros de hacedor de ídolos haya que situar al sofista, tiene que ver con la indeterminación intrínseca de ese ámbito; es precisamente por eso por lo que el sofista se refugia ahí como en una idea impenetrable *(eis áporon eidos)* (236 d). Y por primera vez se explicita el verdadero sentido de la extrema dificultad del examen del sofista: llevar ese examen hasta el final o perseguirlo allí donde se esconde es una operación peligrosa para el logos regio que pretende poner orden en el reino de los discursos.

Efectivamente, el aparentar y parecer algo que no es, el decir lo que no es verdadero, o más aún, la afirmación de que hay realmente lo falso, comportan, todos ellos, una grave dificultad: es dificilísimo no ser trabado en contradicción al afirmar esas cosas. Ese tipo de discurso se atreve a invertir el principio del «gran Parménides» y del discurso mismo, al suponer que lo que no es, es (237 a). Pero al intentar pensar con precisión lo que tendría que pensar en serio alguien que oiga este nombre, «no-ser» (237 c) el logos refutador del no ser se encuentra con la impensabilidad, indecibilidad y alogicidad

---

[164] Sobre la skiagraphía, técnica pictórica del claroscuro que permite dar a la imagen pintada una impresión de realidad, y su uso como metáfora de todo arte del engaño, cf. *Fedón*, 69 b, *Rep*, 365c, 583b, 586b-c. Cf. EVA C. KEULS, *Plato and greek painting*, Leiden, 1978 y P. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, París, 1952.

de ese no-ser. La misma diferencia verbal entre, por ejemplo, «lo que no es» y «las cosas que no son» indica cómo un principio del ser –su cantidad o número– se mezcla con el no ser (238 c). Si decir el no ser, o pensarlo, es decir lo indecible o pensar lo impensable *(álogon, adianóēton),* la mayor dificultad *(mégistē aporía)* que plantea la imagen como vehículo de la diferencia entre lo que es verdaderamente y lo que no es, y así, el problema mayor que plantea el sofista como mago de las imágenes, es la que afecta al logos mismo: «el no ser pone en aporía a su refutador, en la medida en que cuando alguien intenta refutarlo se fuerza a contradecirse a sí mismo en relación a aquel» (238 d). En este momento, el Extranjero de Elea y Teeteto tienen que retroceder o apartarse a un lado *(se men kai eme chairein)* y reconocer que «el sofista se ha metido astutamente en un lugar inextricable *(eis áporon topon)*» (239 c) [165].

O peor aún: desde esa oscuridad en que se ha refugiado, el sofista parece tomar la iniciativa, y lanzar a los detentadores del logos regio, o de la orden del logos regio, la pregunta insidiosa de «qué es lo que nosotros llamamos imagen» (239 d), pregunta que afecta muy principalmente a la cuestión del ser y el no ser. Para responder a esta pregunta no será suficiente con referencias al mundo visual (reflejos en el agua, o en los espejos, o las pinturas y los relieves) en que intuitivamente parece «darse» qué es una imagen; el sofista exige una definición en el plano del lenguaje, una «conceptualización» *(ek tōn logōn)* (240 a). Pero el sofista «policéfalo» nos lleva así al absurdo *(átopon)* de afirmar como esencia de la imagen algo que «es realmente un no ser que no es» (240 b). La reduplicación de la mezcla de ser y no ser, incluida en dicha «definición», procede de la diferenciación entre lo verdadero y lo falso que produce en el alma el arte sofístico del engaño. En suma, la localización del sofista como ilusionista y mago, que había sido el motivo inicial de la presente especulación sobre la imagen, no puede mantenerse en la formulación simple de un logos correlativo del ser y la verdad, ante las «infinitas» objeciones y aporías que suscita (241 b).

---

[165] Sobre el importante rasgo de «astuto», de «panourgos», en la figura del sofista cf. los excelentes análisis de M. DETIENNE y J. P. VERNANT en *Les ruses de l'intelligence. La metis des Grecs,* París, 1974.

La inquisición sólo puede seguir si es capaz de incorporar a la marcha del discurso la intensidad de una fuerza, que exige llevar adelante, a pesar de estos obstáculos enormes, el proyecto de aclarar la situación del sofista. Entre el Extranjero y Teeteto se da en este momento de máxima confusión un intercambio de apelaciones a la valentía necesaria por ambas partes para cumplir el deber de capturar al artista de la fantasmagoría que se ha escondido entre el ser y el no ser que es la imagen; hasta el punto de que los representantes del logos sano y regio han perdido y «olvidado» la pertinencia de la distinción entre la imagen-copia y la imagen-simulacro (241 c). Este gesto, el recurso a una audacia y a una cierta presencia de ánimo *(tharrein, thymos)* ante las aparentemente interminables objeciones que impiden el avance, no es un elemento aislado en el diálogo: más adelante, el Extranjero vuelve a apelar a ese orden del alma. «Es preciso, Teeteto, que tenga valor el que es capaz siempre de avanzar hacia adelante, por poco que sea. Pues el que se desanima al comienzo ¿qué podría hacer después sin conseguir nada o incluso rechazado otra vez hacia atrás» (261 b).

Pero el filósofo de Elea, como responsable de la conducción del diálogo, ha de asumir tales riesgos en el nuevo giro que tiene que dar a la discusión, que sólo puede iniciarlo tras determinadas cautelas. Inmediatamente éstas adoptan la forma de tres ruegos o favores que el Extranjero pide a Teeteto.

En primer lugar, que se contente con «lo poco» que previsiblemente podrá conseguirse de un sin embargo tan esforzado razonamiento como el que va a tener que realizarse. Platón decepciona toda búsqueda de doctrina resolutoria y constructiva de hermosa totalidad teórica, como desfallecimiento de la razón sobria en un encantamiento mítico.

En segundo lugar, «que no pienses que me vuelvo una especie de parricida» (241 d). Efectivamente, «nos va a ser necesario, para defendernos, poner a prueba *(basanizein)* el discurso de mi padre Parménides, y forzarlo *(biazesthai)* a que el no ser en cierto modo sea, y por el contrario que el ser en cierta manera no sea» (241 d). Se ha visto en lo discutido hasta este momento: la afirmación parmenídea simple de una correlación entre el logos y el ser es incapaz, a no ser

contradiciéndose, de aclarar ese campo de discursos y opiniones falsos, e imágenes, copias, imitaciones, simulacros, en que se despliega el arte sofística. Esta condición o premisa, la de «atreverse con el argumento paterno» confirma hasta qué punto la investigación tiene necesidad, en este punto, de darse fuerzas a sí misma, por así decirlo, para al menos moverse, para no quedar atrapado en la refutación sofística [166].

El tercer «pequeño favor» que le pide el Extranjero a Teeteto es el de que le conceda un margen de confianza en sus movimientos refutativos: sucede que tendrá que moverse de arriba abajo *(anō kai katō)* como si estuviera loco (242 a). Al comienzo del diálogo había quedado señalada, y aparentemente abandonada sin más, la caracterización más o menos generalizada del filósofo como individuo loco, raro, extravagante. Ahora el filósofo que es este extranjero pide expresamente que no se le tome por loco, consciente, justamente, de que se adentra en un terreno próximo a la locura.

La aporética del ser

El comienzo de este peligroso razonamiento que tiene que abrirse paso o camino tras tales cuidadosos protocolos es una ampliación de la duda que hasta ahora ha recaído sobre el no-ser, al ser mismo que se había dado implícitamente como evidente. Ya Parménides y todo el que alguna vez ha sometido a consideración en qué consiste y cuáles son los seres, han intentado dar alguna explicación de aquello que parecía claro y evidente. Pero es manifiesto el tono irónico con que Platón evoca aquí las diversas tradiciones, venerables sin duda, que relatan, inspiradas por unas u otras musas, la «historia del ser», su genealogía y sus metamorfosis. Estas tradiciones, no es cosa de discutirlas directamente: sería «difícil e inoportuno» (243 a). Pero por otra parte tampoco puede tomárselas uno como otra cosa que lo que parecen: «a mí me parece que cada uno nos relata un mito como si fuéramos niños» (242 c). El estado de adulto de la razón o la pérdi-

[166] En este mismo sentido, *Teeteto*, 201c; *Filebo*, 29b; *Parménides*, 137a.

da de la ingenuidad primitiva no se manifiesta tanto en una posición de increencia ante la tradición mítica, como en una duda sobre si realmente se comprende lo que quieren decir aquellos antiguos sabios. Cuando unos y otros exponen en sus discursos, en sus relatos, el origen y las vicisitudes de las cosas, «¿es que siempre tú, Teeteto, comprendes lo que dicen *(synies oti legousin)*?» (243 b). No es tanto, sin embargo, el detalle de cada mitología lo que deja atrás, sin poder seguir con comprensión lo que se dice en ellas, a los razonables adultos que intentan precisamente comprender; no es tanto el contenido específicamente mítico lo que Platón señala como «evidente» pero incomprensible, sino más bien el núcleo de toda evidencia, el ser mismo [167].

Hemos llegado a darnos cuenta de que no sabemos qué quiere decir que hay algo falso o que algo no es. No está claro el no ser. Pero esa perplejidad nos lleva a esta otra, desde la que se pregunta lo que nunca se pregunta, porque se da por asunto resuelto, distinto y claro *(hōs eukrinōs echontes)* (242 c). La aporética del no ser, que ha suscitado el intento primero de situar al sofista como mago engañador, hacedor de la imagen o de lo que no es, se ha revelado menos como una dificultad para el avance del saber que como la necesidad de retroceder sobre lo que «el saber creía entender exactamente». Con tanta más razón, la aporética del ser habrá de plantearse por el camino de un retroceso a lo que oculta su evidencia. Se ha visto en qué estado de aporía ha quedado paralizada el alma ante el no-ser: «Entonces, acaso no deja de pasarnos esto mismo *(touto pathos)* en nuestra alma respecto del ser *(katá to on)*, y sin embargo decimos que sabemos *(euporein*, recorremos con facilidad) y que comprendemos

[167] Como se ha expuesto más arriba, la actitud platónica ante los mitos que circulan en la cultura griega es doble: por un lado, crítica, en la medida en que somete las doctrinas míticas a la prueba de su adecuación con los paradigmas teológicos de la filosofía; así los «fundadores de la ciudad» establecen unos *typoi peri theologías*, unas «líneas generales sobre los temas teológicos», a los que deben atenerse los poetas que «mitologizan» *(República*, II, 379 a); pero por otro lado, cabe encontrar también una actitud calificable de «liberadora», de un dejar libre el juego expresivo de los mitos dentro de un cierto espacio propio, sin «oprimirlos» con interpretaciones racionalistas. Así, ante la pregunta de Fedro sobre la verdad del mito de Oritiya y Bóreas, Sócrates responde «mandando a paseo» *(chairein)* estas cuestiones, como propias más bien de una sabiduría «rústica» *(Fedro*, 230 a).

(manthánein) cada vez que alguien alude a él, y no acerca de su contrario, cuando en realidad nos hallamos en la misma situación respecto del uno y del otro» (243 c).

Más aún, al pasar desde la problemática ligada a la imagen, la apariencia, la sofística, y el no ser mismo, a la aporética sobre el ser, éste aparece en su rango importante de cuestión primera y arcóntica, conductora *(peri tou megistou kai archēgou prōtou)* (243 d). No es extraño, ni desde luego circunstancial, que la obra filosófica ontológica seguramente más importante del siglo –*Sein und Zeit* de Heidegger–, que se había asignado como tarea justamente la de plantear en forma originaria la cuestión del ser, sacándola del olvido en que la habría oprimido la Historia de la Filosofía, ofreciera en su exergo un texto de *El Sofista:* «Entonces, puesto que nosotros hemos dado con una dificultad *(ēperēkamen),* explicadnos vosotros suficientemente *(emphanízete hikanôs)* qué es lo que quereis significar cuando pronunciais la palabra ser *(ti pote boúlesthe sēmainein hopotan on phthéggēsthe).* Porque es claro que vosotros sabeis ya hace tiempo *(pálai gignōskete)* estas cosas, mientras que nosotros creíamos saberlo, y ahora estamos en un aprieto *(nun d'ēporēkamen)»* (244 a) [168].

El método para la cuestión del ser es un retroceso a lo que se dice y a lo que se quiere decir; una reconsideración de la diferencia entre la efectividad de lo que pronuncia *(phtheggein)* y la intencionalidad de lo que significa *(boúlesthe sēmainein),* todo logos sobre los entes.

Y empezando por el grupo más inmediatamente localizable, en un trance crítico, por todo Eleata: los «pluralistas». Si el ser es lo caliente y lo frío, o alguna pareja de este tipo, o bien el ser sería otra

[168] La importancia de este diálogo de Heidegger con Platón no ha sido, suficientemente valorada. Ya en la obra propiamente dicha, en el primer parágrafo de *Sein und Zeit,* Heidegger evoca una expresión de *El Sofista,* la *gigantomaquia peri tes ousias;* pero sobre todo en el segundo parágrafo, Heidegger atribuye a Platón, en su distanciamiento respecto a las doctrinas míticas qeu creen poder determinar el ente por reducción a su origen en otro ente, un vislumbre de la diferencia entre ente y ser, que, sin embargo, por otra parte, habría sido de nuevo «olvidada» en la historia de la filosofía a partir del mismo Platón. Es instructivo también, por lo que se refiere a lo que de Platón toma Heidegger, al menos antes del curso sobre Hölderlin (1934), proyectar el tema de la nada tal como se expone en *Qué es metafísica* sobre una lectura de *El Sofista;* al cual dedicó Heidegger un curso, en Marburgo, 1924-25, cuya publicación está prevista dentro de la segunda sección de la *Gesamtausgabe.*

cosa que lo caliente y lo frío, o bien el ser es al mismo tiempo lo caliente y lo frío, pero entonces la pluralidad queda reducida a unidad (239 e). Es esa oscilación en el uso de la palabra ser donde se empieza señalando la necesidad de la cuestión. Pero el monismo no aquieta la pregunta: «A los que dicen que todo es uno, les hemos de preguntar en la medida de nuestras fuerzas qué es lo que dicen que es el ser» (244 b). En el monismo la dificultad empieza ya en que al menos hay otro nombre para el ser único, nombre que se funda en que el ser es «algo». Pero Platón hace temblar el monismo del poema de Parménides principalmente sometiéndolo a la tensión que hace ver entre la unidad y la totalidad (244 d-245 d) [169].

A través, pues, del análisis de una parte de las «infinitas dificultades» en que se debaten los que intentan distinguir con precisión lo que es y lo que no es, nos damos cuenta de la «mayor y más difícil errancia» *(planēn)* (245 e) en que nos encontramos al hablar del ser. La no-claridad de lo que significa ser, o que algo es, o la necesidad de plantear la cuestión del sentido del ser, ha venido a revelarse en primer lugar en la desmesura o la inadecuación a ese problema del monismo y el pluralismo. Si los entes son uno o dos o muchos, es un asunto que presupone una cierta idea de lo que es ser. Pero al analizar internamente pluralismo y monismo, estas teorías aparecen envueltas en contradicciones porque justamente no está claro, en ellas, qué es ser.

Pero la disputabilidad de la cuestión del ser (su *Fragwürdigkeit,* su rango de pregunta digna de hacerse) se revela sobre todo al someter a examen crítico, no ya las diferentes tesis sobre cuántos son los entes, sino las tesis acerca de la esencia del ente, acerca de la esencia: *peri tes ousías* (246 a). La interna disputabilidad del ser, «en nada más fácil de explicar que el no ser», se pone de manifiesto cuando la cuestión no consiste en «contar» el ser, sino en revelar su «naturaleza», su esencia.

El término tomado del léxico mítico –*gigantomaquia*– para designar esa disputa sobre la naturaleza del ser, sobre la *ousía,* compor-

[169] CF. el excelente comentario de F. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento,* 205 y ss.

ta una referencia precisa a que la lucha a que da lugar la disputabilidad del asunto, es una lucha entre lo alto y lo bajo, entre lo invisible y lo terreno:

> *Extranjero.*–Los unos hacen bajar a la tierra todo desde el cielo y lo invisible, asiendo literalmente con sus manos rocas y encinas. Y cogidos de éstas afirman que es únicamente lo que ofrece resistencia y tacto, y definen como idénticos cuerpo y ser *(tauton sōma kai ousían horizómenoi)*, y si alguien de los otros dice que lo que no tiene cuerpo existe, lo desprecian en absoluto y no quieren oir otra cosa.
>
> *Teeteto.*–Hablas de una gente tremenda; en verdad que yo también me he tropezado con bastantes de éstos.
>
> *Extranjero.*–Pues también los que disputan contra éstos, desde arriba, en cierta región de lo invisible se defienden con mucha precaución, sosteniendo que ciertas formas inteligibles e incorporeas son el verdadero ser, y los cuerpos que defienden los otros y lo que llaman esos otros verdad, desmenuzándola en sus razonamientos *(kata smikra diathrauontes en tois logois)*, la llaman un llegar a ser que se da como si fuera ser *(génesin ant'ousías)*. Y entre unos y otros acerca de tales cosas una batalla interminable, amigo Teeteto, se da siempre. (246 c).

Los «hijos de la tierra» se hacen «mejores» desde el momento mismo en que aceptan someterse a la disciplina de la cuestión, e intentan clarificar su tesis fundamental: la de llevar por fuerza *(bía)* todas las cosas hacia el cuerpo. Es como si la teoría coherentemente materialista, la del primado de la fuerza en su sentido mecánico, fuera menos una «teoría», una visión, que una fuerza ella misma en favor de la fuerza. La fuerza en último término tendría que demostrarse por la fuerza: en cuanto entra en diálogo con el logos, en cuanto se somete a la disciplina de la pregunta y de la exigencia del dar razón, pierde su fuerza. La resistencia al diálogo como tal, de una parte, la más representativa, de estos materialistas o corporalistas, es ya un síntoma de su impotencia para dar cuenta de lo que la práctica humana despliega de hecho: un orden ético en que el alma es justa o injusta, prudente o imprudente (247 a-b). Pero la inadecuación de los materialistas al orden ético, en que se produce la diferencia entre lo

justo y lo injusto –condición de imposibilidad o de casi imposibilidad *(schedon adýnaton)* de tomar razón *(labein logon)* de ellos, de explicarse con ellos sobre lo que sostienen como esencia o ser– no justificaría el prescindir del examen filosófico de estas teorías: «Porque lo que se acuerda entre los mejores vale más que lo que entre los peores; pero nosotros no nos preocupamos de éstos, sino que buscamos la verdad» (246 d). La búsqueda de la verdad no puede detenerse ante la violencia de algunas teorías. La violencia no debe o no puede, no debe poder paralizar el análisis de la violencia.

Los corporalistas, al menos a través de la palabra de Teeteto que los representa o los interpreta *(apherméneue),* reconocen su vergüenza ante el atrevimiento de negar simplemente o reducir a términos corporales aquel orden moral. Precisamente, en su vergüenza ante las consecuencias éticas de la perspectiva de sostener que todo es cuerpo «estos hombres se nos han vuelto mejores» (247 c). Por eso retroceden desde una concepción puramente corporalista, que identifica el ser con aquello que puede apretarse con las manos, a una concepción «dinámica», al ser como *dýnamis,* como potencia (247 e) [170]. En este acuerdo o compromiso provisional se detiene de momento la discusión con el primero de los dos grupos que se debaten en esta *gigantomaquia peri tēs ousías.*

En cuanto a los amigos de las ideas *(tous tōn eidōn philous),* su tesis principal es la de que hay una separación clara, un abismo, entre la *génesis* y la *ousía,* entre el nacer y brotar, por un lado, y la esencia como lo que es verdaderamente, por otro lado. De ese dualismo, participaríamos; ese dualismo nos atravesaría: en la medida en que mediante el cuerpo y los sentidos nos comunicamos con la génesis, con el llegar a ser, que no llega verdaderamente a ser, mientras que mediante la razón y el alma nos comunicamos con la *ousía,* con lo que es verdaderamente *(pros tēn ontōs ousían)* (248 a).

Lo característico de la génesis es su oscilación, su ser siempre de otra manera; lo propio de la ousía es que se mantiene siempre igual, al margen de toda acción y pasión, de toda potencia o *dýnamis,* de todo movimiento. Ahora bien, la perfecta permanencia de la esencia,

---

170 Cf. F. CORNFORD, op. cit., pág. 218.

como lo igual, lo idéntico, lo no afectado por nada que lo altere, suscita un problema interno a la tesis idealista. Ellos dicen que el alma y el logos participan en, se comunican con, en definitiva, conocen la idea. Pero conocer es una cierta acción, y ser conocido una cierta afección o «pasión». En consecuencia, el «fijismo», el estatismo de la esencia hace imposible todo discurso sobre la esencia.

> *Extranjero.*–A éstos (a los amigos de las ideas) tenemos nosotros que decir que les suplicamos que nos expliquen mejor si reconocen de acuerdo con nosotros que el alma conoce, y que el ser es conocido.
>
> *Teeteto.*–Esto sí que lo afirman.
>
> *Extranjero.*–¿Y qué? ¿Conocer y ser conocido es una acción o algo que pasa, o ambas cosas? ¿O lo uno es que le sucede a algo y lo otro, al contrario, acción? ¿O en absoluto ninguna de estas dos cosas participa ni de lo uno ni de lo otro?
>
> *Teeteto.*–Es evidente que ninguna de las dos participa de ninguna de estas dos cosas; porque en tal caso afirmarían lo contrario de lo que dijeron antes.
>
> *Extranjero.*–Ya comprendo *(manthanō);* pero al menos reconocerás que si conocer es hacer algo *(poiein ti),* ser conocido será acontecerle algo a uno. Y el ser que según este razonamiento es conocido por el acto cognoscitivo, en cuanto es conocido, recibe al acontecerle tal cosa un movimiento, lo cual decíamos que no era posible que pasara a lo que está en quietud. (248 c-e).

Los «idealistas», al querer salvar al ser de toda contaminación con el orden de lo que cambia, lo convierten en algo muerto; pero sin vida, y sin alma, y sin movimiento, imposible el conocimiento. Los idealistas se orientan, respecto al sentido del ser, por las condiciones abstractas del objeto del conocimiento: por el carácter de la identidad. Pero eso es, precisamente, una abstracción: no tiene en cuenta el ser total *(to pantelōs on),* del cual no puede excluirse la vida y el pensamiento.

> ¿Y qué más, por Zeus? ¿En verdad nos daremos tan fácilmente por convencidos de que el movimiento y la vida y el alma y la prudencia no existen en el ser total, y que este ser ni

vive ni piensa, sino que es algo augusto y venerable, carente de inteligencia, que se mantiene quieto y sin movimiento? (248 e-249 a).

Tras esta presentación crítica de las dos posiciones antagónicas –los idealistas que afirman que el todo es inmóvil y los corporalistas que mueven el ser por todas partes–, antagonismo que envuelve el primero, en la medida en que el idealismo está próximo al monismo, el corporalismo al pluralismo, Platón ironiza sobre la respuesta infantil que sería afirmar «las dos cosas»: afirmar cuanto está inmovil y cuanto se mueve (249 d).

Teeteto no capta la ironía del Extranjero; cree que con esta solución pacifista la cosa está resuelta. Cuando, por el contrario, es ahora mismo cuando se empieza a ver la entidad de la aporía del examen (249 d). Al igual que al discutir el dualismo de lo caliente y lo frío, el del movimiento y la quietud exige, no menos, poner en el alma el ser como un tercer término *(triton ti...to on en tē psychē titheis).* Pero si esto es así, ¿hacia dónde tendría que llevar el pensamiento el que quiera asegurarse en algo claro respecto a este ser? Hacia ninguna parte parece ese camino, fácil. Porque poner el ser como tercer término es significar que el ser está fuera *(ektós)* del movimiento y la quietud (250 d). Esa exterioridad del ser respecto a las dos formas principales del ser es, sin embargo, en principio, impensable.

Extranjero.–Me parece que hacia ninguna parte será ya fácil (conducir el pensamiento). Pues si algo no se mueve ¿cómo no habrá de estar quieto? Y lo que de ningún modo se está quieto ¿cómo no habrá de estar en movimiento? Pero el ser ha quedado para nosotros evidente que está fuera tanto de lo uno como de lo otro *(to de on hemin nun ektós toutōn amphoterōn anapéphantai)* ¿Y es que esto es posible?

Teeteto.–Es lo más imposible de todo.

Extranjero.–Pues es conveniente que después de esto recordemos una cosa.

Teeteto.–¿Cuál?

*Extranjero.*Que cuando nos preguntábamos a qué conviene aplicar el nombre de no ser, nos hallábamos en el mayor de los apuros *(pasē... aporía).* ¿Recuerdas?

Extranjero.–¿Y es que ahora es menor el apuro en que nos encontramos acerca del ser?
Teeteto.–Me parece, extranjero, si cabe decirlo, que estamos en uno mayor.

De manera que al término de esta reconstrucción platónica de la *gigantomaquia peri tes ousías,* bajo la forma de la lucha entre materialismo e idealismo, se llega a la misma conclusión que a la que se llegaba tras la explicación del debate sobre el monismo y pluralismo: respecto al ente como tal, o al ser, estamos en la misma dificultad ahora, que la que trababa el discurso acerca del no ser, en el contexto de intentar definir al sofista de acuerdo con su dimensión manifiesta de «hacedor de ídolos», esto es, de hacedor de lo no-ente.

> Admitamos, entonces, que la aporía está totalmente expuesta *(diēporēmenon),* y puesto que tanto el ser como el no ser participan de esta aporía, tenemos la esperanza, sin embargo, de que, en la medida en que cada uno de los dos se muestre más claro o más oscuro *(eite amudróteron eite saphésteron anaphaínētai)* así también se mostrará el otro; y si no podemos llegar a ver ninguno de los dos, de cualquier manera nos esforzaremos y nos abriremos paso a través del razonamiento con ambos codos al mismo tiempo (250 e-251 a) (trad. modificada) [171].

Al menos una cosa sí está clara en esa correlación de claridad y oscuridad, de claroscuro: es que el destino de la cuestión del ser y la tarea de asumirla, es indesligable de la cuestión del no ser. Esta última no es sólo una propedéutica a la primera, un camino que hace pedagógicamente accesible el sentido de la cuestión del ser. No: entre estas dos cuestiones habría una complicidad esencial, a la que atiende primordialmente Platón en este momento del diálogo.

Para abrirse paso en el razonamiento o mediante el razonamiento a través de la cuestión del ser y el no ser, la filosofía va a verse forza-

---

[171] La última frase ofrece dificultades en el establecimiento del texto. Se ha seguido a F. Cornford, quien justifica su lectura con cierto detenimiento, cf. op. cit. p. 227. Sugerente, en cualquier caso, la versión de A. Dies, aunque suscita reparos filológicos: «Y si de nuevo no podemos llegar a ver ninguno de los dos, al menos abriremos al argumento el paso más conveniente entre estos dos obstáculos».

da a una reflexión radical sobre el lenguaje, sobre las condiciones de posibilidad de la operación de significar, y más precisamente aquí, en la dirección del decir algo de algo, del predicar una determinación de una cosa. La problematicidad de esta operación aparece inmediatamente en la medida en que llamamos con una pluralidad de nombres a una misma cosa.

> Decimos hombre y le aplicamos otras muchas denominaciones, pues le atribuimos los colores, las formas, las dimensiones, los vicios y virtudes, en todo lo cual y otras infinitas cosas, no sólo decimos que él es hombre, sino que es bueno y otra infinidad de cosas tales, y de la misma manera en otros objetos, suponiendo como una cada vez a cada cosa, decimos de ella que es múltiple y con muchos nombres (251 a-b).

Situación ésta, la de la operación de significar, en algún sentido «trivial», que puede dar lugar a que gente frívola –jóvenes o mayores inmaduros– se presten al no tan inocente juego de jugar con las palabras: a buscar falsas contradicciones, etc. Una actividad, por cierto, que no puede estar lejos de la sofística. Platón arranca de esa situación problemática del lenguaje, pero enseguida la proyecta sobre un horizonte explícitamente ontológico. Más concretamente, hay que examinar cómo se proyecta aquella trama de unidad y pluralidad del lenguaje –que el nombrar una cosa pase por una multiplicidad de significaciones– sobre las teorías expuestas acerca del ser: las teorías que ligan esta cuestión con la del movimiento y la quietud, las que la relacionan con una «distribución» de la ousía en lo fijo, y de la mera génesis, en lo que se mueve.

El Extranjero contempla *tres posibilidades:* a) que nada tiene posibilidad de participar en manera alguna de nada; bajo este supuesto todas las teorías quedan anuladas *(panta anástata)* (252 a), pues el ser quedaría fuera del movimiento como de la quietud, y no podría decirse que es realmente ni lo que se mueve ni lo que detenta una forma estable. Efectivamente, si no se da ninguna participación *(koinonía)* o mezcla *(symmeixis)* entre las determinaciones, nunca podría predicarse algo de cada cosa, sino ella misma. Ahora bien, esta hipótesis es literalmente risible porque se anula a sí misma al expo-

nerse, y se comporta como el ventrílocuo Euricles, esto es, produciendo dos voces al mismo tiempo.

> Se ven obligados (quienes sostienen esta primera hipótesis) a servirse acerca de todas las cosas del *ser* y del *separadamente,* y del *de las otras cosas* y del *por sí mismo* y de otras mil predicaciones, que al ser incapaces de prescindir de ellas y de dejar de juntarlas en sus razonamientos, no necesitan de otros que lo refuten, sino que tienen en sí mismos al que se les opone y es enemigo, y caminan cual si llevaran, como suele decirse, por todas partes al famoso Euricles (252 c).

Pero b), también es absurda la *segunda* hipótesis, la de que todo pueda comunicarse con todo, como por ejemplo, al decir que el movimiento está quieto y la quietud está en movimiento. La imposibilidad de un discurso abierto a esa «posibilidad», el mismo Teeteto puede verla con claridad sin necesidad de explicaciones del Eleata.

Queda entonces sólo la *tercera* posibilidad, «que unas cosas admiten ser mezcladas y otras no» (252 e). Para la discriminación, sin embargo, de las combinaciones admisibles, se requiere cierta ciencia, como se requiere cierto arte para determinar qué letras combinan con cuáles, o qué sonidos musicales producen un ritmo. Pero es sobre todo el paradigma de las letras el que proporciona nitidez y fuerza a esta posición. Si en *El Político* y en *Filebo,* la gramática –la ciencia de las letras, la literatura, la escritura y la lectura– «ilustra», a título comparativo, la operación dialéctica, aquí, el motivo del pensamiento parece ser otro: se trata de sugerir eficazmente la implantación ontológica de la dialéctica o la filosofía. El «ejemplo» de la gramática indica realmente –y no sólo simboliza metafóricamente– que para caminar en los razonamientos sobre el ser, es necesario dominar las leyes de las mezclas entre los géneros del ser: ese poder o esa competencia es la de dividir por clases, y separar unas de otras las formas, sobre la base de la identidad de cada una: la ciencia dialéctica, o de la discusión «técnica», «artística». De la gramática como arte que indica o remite a la dialéctica, Platón subraya estos dos elementos: 1) que enseña que hay un cierto grupo de letras, las vocales, privilegiado por servir de enlace o encadenamiento *(desmós)* entre

todas, y 2), que es preciasmente un arte, esto es, que no es cosa de cualquiera, una actividad que se regule espontáneamente (253 a).

No sólo un arte, sino «acaso la ciencia más alta» es esto de la dialéctica, esto de saber discutir o discutir sabiendo. Pensar y hablar, más allá del intercambio pragmático o del contexto adulatorio, no es un poder que detente todo hablante sin más. La sinopsis y la diaíresis, el trabajo del concepto, fundan el lenguaje: por eso, porque le hacen «capaz de hablar y pensar» es por lo que Sócrates se declara enamorado de esas sinopsis y divisiones *(Fedro,* 266 b). Y en cuanto al privilegio de ciertas letras, también la dialéctica establece la prioridad de «ciertos géneros que invaden todos los demás y los conectan de tal modo que pueden mezclarse» (253 bc).

Pero no debe pasarse por alto lo que tiene de desconcertante este encuentro con la dialéctica, este encuentro que no concluye una búsqueda, este encuentro inesperado y hasta intempestivo: se ha encontrado al dialéctico o al filósofo cuando el discurso filosófico buscaba la contrafigura del filósofo, su contraconcepto, el sofista.

> ¿Y cómo llamaremos entonces a ésta (a la ciencia más alta), Teeteto? ¿O, por Zeus, hemos venido a caer sin darnos cuenta en la ciencia de los hombres libres y nos hallamos en el peligro de que buscando al sofista hayamos descubierto al filósofo? (253 c).

Un texto célebre por su «cripticismo», y muy visitado por el esfuerzo hermenéutico de la literatura platónica [172], asigna cuatro funciones «lógicas» a la dialéctica: 1) percibir una forma única *(mían idean)* a través de una multiplicidad, que mantiene su carácter de pluralidad o de diferencias, en la que se distribuye o se extiende *(diaisthánetai)* la forma única; 2) percibir una pluralidad en tanto abarcada por una forma única que envuelve aquella desde fuera *(exōthen periechomenas);* 3) percibir una forma a través de muchos todos como forma atada o conectada en unidad *(en eni synēmmenēn);*

---

[172] Según J. BURNET, «This passage gives us the foundation of Platos Logic» *Greek Philosophy,* p. 230. Es clásico el análisis de J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik,* Stuttgart, 1974, pp. 62 y ss.

4) percibir una multiplicidad de formas en tanto formas completamente separadas, diferenciadas *(diōrismenas),* esto es, un poder de análisis llevado hasta el límite de identificar los elementos o las identidades últimas.

En el elemento de estas «abstracciones», en el medio de estas operaciones dialécticas, se mueve, en efecto, la filosofía: ¿a quién, sino al filósofo, al que ama la sabiduría con pureza y con justicia, habrá que conceder esa dialéctica? (253 e). Y Platón insiste en que, a pesar de lo imprevisto y lo intempestivo de este encuentro con el filósofo en la búsqueda del sofista, a aquél sólo cabe descubrirlo en este lugar definido por la dialéctica, en un topos semejante a éste: «ahora, y después, si lo buscamos» (254 a) es decir, tanto en este momento en que hemos dado con el filósofo sin quererlo, persiguiendo en realidad al sofista y sondeando la cuestión del no ser que éste ha suscitado, como también, más adelante, cuando abordemos directamente la definición del filósofo, tras el examen del sofista y del político, de acuerdo con el programa de la investigación. El filósofo se encuentra «en un lugar como éste», no circunstancialmente, en una dimensión visible desde la perspectiva de la sofística, sino en función de su carácter intrínseco.

Antes de abandonar, al menos aparentemente, o de diferir, la explicación o el despliegue del lugar del filósofo –la *topología del filósofo*–, para adentrarse en el terreno «propio» del sofista de nuevo, el Extranjero da una indicación precisa sobre la semejanza y sobre la diferencia de esos dos lugares. En uno y otro es «difícil ver claro» *(idein enargōs);* pero los motivos de esa dificultad son literalmente contrarios: la causa de la no-claridad del lugar que pisa el sofista es la causa obvia de su oscuridad; más exactamente, el sofista busca esa oscuridad o se escapa hacia ella, o mejor, reside típicamente en ella para poder escapar a la búsqueda permanente con que el logos lo acosa. Ese lugar oscuro, o su zona más tenebrosa, es la que determina el no ser:

> El uno (el sofista) escapándose a las oscuridades del no ser *(eis tēn tou mē ontos skoteinótēta)* y cogiéndose de ellas según su costumbre se hace difícil de observar por la oscuridad del lugar *(dia to skoteinon tou tópou)* (253 e-254 a).

También el filósofo es difícil de ver; pero por el motivo aparentemente más contrario al que suscita la práctica sofística del cripticismo y la clandestinidad:

> Unido a la forma del ser *(tē toū ontos...proskeímenos idea)* siempre a través de los razonamientos, no es en absoluto fácil de ver, a causa, esta vez, de lo resplandeciente del lugar *(dia to lampron tēs chōras)* (254 a).

La invisibilidad relativa del filósofo depende, pues, de una debilidad o de una impotencia típica y generalizada del género humano, para resistir el grado de realidad, de luminosidad en que se mueve el filósofo. «Human kind cannot bear too much reality»: no hay evidencia de que el poeta moderno tuviera presente lo que sugiere a Platón esta reflexión, pero no es quizás tan mala traducción. La forma del ser a la que se adhiere el filósofo es tan «demasiada realidad» para los ojos mortales, porque es, finalmente, lo divino. Y «los ojos del alma del vulgo son impotentes para sostenerse firmes *(adúnata karterein)* cuando dirigen la vista a lo divino» (254 ab).

Ya ha sido un riesgo para la filosofía el haber sido encontrada intempestivamente, cuando el filósofo buscaba al sofista. También ha sido un riesgo para la filosofía buscar al sofista, si es que esta búsqueda ha de estar organizada y conducida por la filosofía. El logos filosófico –calcula el sofista, trama el sofista desde la oscuridad– no se atreverá a entrar ahí; pero ya se ha visto que un logos capaz de simular el parricidio sí se ha atrevido. El primer riesgo era el de la confusión por proximidad, en la línea de la semejanza peligrosa entre el perro y el lobo. El segundo riesgo es el del «cazador cazado», en la línea del peligro que supone para cierta refutación del no ser, ser refutado en la refutación misma. Pero ahora se evoca un peligro más intrínseco a la determinación del lugar del filósofo, el del deslumbramiento que produce lo divino en el ojo mortal [173].

---

[173] Cf. *Fedón,* 99 e-100 a, el paso excepcional en que Platón sugiere la necesidad de retroceder a una zona menos clara para registrar la verdad. «Pues bien, dijo Sócrates, después de esto, y una vez que me había cansado de investigar las cosas, creí que debía prevenirme de que no me ocurriera lo que les pasa a los que contemplan y examinan el sol durante un eclipse. En efecto, hay algunos que pierden la vista, si no con-

En rigor, una percepción ya obcecada por el deslumbramiento del problema es la que dejaría al filósofo en una posición simplemente antagónica a la del sofista. Lo que da a pensar el movimiento del Diálogo *El Sofista* es precisamente la insostenibilidad de un discurso puro, de un discurso filosófico sobre el puro ser, en su claridad divina. *La filosofía no es simple intuición de lo divino, tiene que «negociar» con el discurso de la representación y de la imagen,* tiene, en fin, algo que aprender del sofista, su impostor. Para no perder el hilo de la razón o para no perder la razón, al inquirir sobre estas cosas, y tener que pasar, en consecuencia, de la oscuridad a la luz y de la luz a la oscuridad (recuérdese el juego de estos pasos del «liberador» en el mito de la caverna), la filosofía renuncia estratégicamente a la intuición directa. Sin duda, «la aventura más peligrosa del platonismo» (Deleuze). No se cierra, pues, el problema del estatuto de la filosofía, cuando tras lo que aparentemente ha sido un paréntesis –un encuentro intempestivo del que busca en esta búsqueda consigo mismo, el filósofo sorprendido ante su propia imagen– el Extranjero propone, de nuevo, intentar coger «con las dos manos» al sofista, y «no soltarlo antes de haberlo examinado suficientemente» (354 b).

Para este renovado intento de captar la esencia del sofista es preciso especificar de manera concreta lo que se ha dado como un acuerdo general respecto a la participación recíproca de las formas y los géneros de las cosas. El Extranjero de Elea y Teeteto habían llegado al acuerdo general de que hay formas comunicables entre sí, y formas incomunicables, y de que entre las comunicables, unas lo son con pocas, otras con muchas, otras con todas. Ahora «somos arrastrados» por el razonamiento, de acuerdo con esto; pero para no con-

---

templan la imagen del astro en el agua o en algún otro objeto similar. Tal fue, más o menos, lo que yo pensé, y se apoderó de mí el temor de quedarme completamente ciego de alma si miraba a las cosas con los ojos y pretendía alcanzarlas con cada uno de los sentidos. Así pues, me pareció que era menester refugiarme en los conceptos y contemplar en aquellos la verdad de las cosas». El mismo Platón vacila aquí un momento, considera que quizás ha ido demasiado lejor, al marcar la necesidad de la mediación, para proteger al logos de una verdad ante la que aquel sería impotente. Matiza entonces: «Tal vez no se parezca esto en cierto modo a aquello con lo que lo comparo, pues no admito en absoluto que el que examina las cosas en los conceptos las examine en imágenes más bien que en su realidad».

fundirnos en una multiplicidad indiscriminada, hay que elegir algunas de entre las más importantes formas. Es interesante que en la manera de dar este paso esté asumida la reflexión anterior sobre la doble oscuridad, la del ser y la del no ser, la del filósofo y la del sofista. Se trata, efectivamente, de poder decir algo que se ha revelado necesario para identificar al sofista: que el no ser es realmente *(hōs éstin ontōs mē on)*. Se trata de poderlo decir sin que se venga abajo la razón, de manera que podamos «retirarnos indemnes», apartarnos sin daño (254 d). La renuncia estratégica a la intuición, a la captación con toda claridad *(pasē sapheneia labein)* de ser y no ser, deja así la posibilidad de que en esta búsqueda no perdamos la razón, no lleguemos a quedar «carentes de razón» *(logou endeeis)* sobre aquellas cosas (254 c).

De las cinco formas principales o géneros primeros del ser que van a destacarse como pertinentes a la explicación del sofista, tres han aparecido ya en el curso de la discusión: el mismo ser, la quietud y el movimiento. Las otras dos se «deducen» –en el sentido riguroso de establecerlas como condición de posibilidad de ciertos actos de inteligencia– del examen de las relaciones asimétricas entre las tres anteriores: lo mismo y lo otro, la identidad y la diferencia. No olvidemos que toda la argumentación está guiada por el motivo de mostrar la posibilidad de un discurso legítimo sobre el no ser, en el que el sofista está implicado. Pues bien, el estudio de la relación entre las cinco formas mayores da lugar a una propuesta que desbloquea el camino en ese sentido: muestra, en efecto, que el no ser no es, como se suele creer, lo contrario del ser, sino lo otro que el ser (257 b). Es precisamente porque la forma de la alteridad o de la diferencia es de las que se distribuyen o diseminan a través de todas las formas, por lo que el no ser está «esparcido» *(diesparmenon)* entre todos los seres. *Todo ser está tocado de no ser, tocado por la nada.* «Pues cada cosa es otra que las demás, no por su propia naturaleza, sino por participar en la forma de lo otro» (255 e). La aplicación de esta forma de lo otro al no ser, permite salvar de contradicción al discurso que dice que el no ser es, porque el no ser no es lo contrario del ser, sino su otro, su diferente. De la misma manera que lo no-hermoso no es menos ser que lo hermoso, o que lo justo y lo injusto deben

ponerse como iguales respecto a que no es más ser uno que otro, así también lo otro –en el contexto de la contraposición o antítesis *(antíthesis)* de la naturaleza de una parte de lo otro y de la naturaleza del ente o del ser– no es menos esencia o ser que el ser mismo *(ouden hētton autou tou ontos ousía)* (258 ab).

En suma, cabe ya decir «justificadamente» lo que nos pedía la búsqueda del sofista, para que éste no se escape en el momento mismo en que es capturado: el no ser es firmemente *(bebaíōs)*, posee una naturaleza en tanto es por sí mismo *(tēn autou physin echon)*, a título de una forma unitaria *(eidos hen)*, individualizada numéricamente *(enárithmon)* como forma de muchos entes (las diversas partes de lo otro) (Cf. 258 c). El no ser no es una «entidad» cuyo nombre haya que entrecomillar cautelosamente, meramente parasitaria, dependiente de la determinación que niega: tan autónomo ser es lo no grande como lo grande. Al fin y al cabo, toda determinación, como se sabe, es negación. Así que el no ser es por sí mismo *(kata tauton)*. De esto, no debemos tener ya ninguna desconfianza, sobre esto no debemos mantener ninguna increencia *(apistían)* (258 c) [174].

Esta legitimación del nombre del no ser en el discurso supone un nuevo encuentro crítico con Parménides, del que se cita el mismo fragmento que se había reseñado anteriormente (237 a) como presunto testimonio de que el no ser es inconcebible, indecible, impensable. Pero justamente ahora, tras el largo rodeo o *peri-odos* ontoló-

---

[174] ¿Está esbozado aquí el tema kantiano de las «cantidades negativas»? Podría al menos plantearse la pertinencia de la sugerencia. DOMINGO BLANCO, en «Las cantidades negativas y la oposición real en Merleau-Ponty» (Tesis Doctoral, Granada, 1983) ha puesto de relieve la eficacia y la virulencia de este motivo, marginado en la literatura sobre Kant, para hacer ver en el sistema criticista un verdadero pensamiento de la finitud, que no renuncia, sin embargo, como el de Heidegger, al concepto. Desde el temprano «Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitud negativa» hasta el problema del mal en *La religión dentro de los límites de la razón pura*, Kant se habría sometido a la prueba difícil de considerar el mal como fuerza real, la oposición entre lo positivo y lo negativo como *oposición real* y no mera contraposición lógica. También Platón equipara, en cuanto a su ser, lo hermoso y lo no hermoso, lo justo y lo injusto, y hasta el ser y el no ser. Claro que habría que notar que si Platón nivela, en cierto modo, ser y no ser, es en la medida en que se sitúa en la perspectiva del bien, precisamente *epekeina tes ousías*. Más platónica sería la propuesta de «poner el ser en sí en déficit, en susceptibilidad de ser tratado como magnitud negativa» (Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 144).

gico y me-ontológico, aquel testimonio ha quedado desautorizado. En aquella ocasión el Extranjero le había pedido a Teeteto que le hiciera el favor de no tomarlo por parricida, por más que sometiera a la violencia de un interrogatorio la tesis paterna de que el ser es y el no ser no es. Ahora bien, el mismo Extranjero da a entender que aquel favor es irrealizable: de ese interrogatorio ha resultado que el testimonio de Parménides no es fiable, ese interrogatorio ha consumado de hecho el parricidio. «¿Sabes que hemos desconfiado de Parménides más de lo que él permite?» (258 c).

Lo importante no es, sin embargo, tanto la transgresión de la ley paterna, esto es, el incumplimiento de la prohibición de Parménides de observar o buscar por el lado del no ser, como que esa transgresión entra en la ley, se convierte en una demostración contra la ley. Parménides prohibe observar *(apeipe skopein)*, o bien, obliga imperativamente al pensamiento a apartarse de esa búsqueda; pero al transgredir esa ley, no sólo se transgrede una ley sobre los límites y las condiciones de posibilidad del discurso según Parménides, sino que se practica una demostración contra aquello en lo que pretende fundarse aquella ley, esto es, cierta concepción acrítica del ser.

Y efectivamente, no sólo se ha mostrado que los no seres son, sino que se ha puesto de manifiesto el *fundamento eidético*, la forma o *eidos del no ser*, como la antítesis de cada parte de lo otro y del ser:

> Y nosotros no sólo hemos demostrado que los no seres existen, sino que hemos puesto en evidencia *(apephēnámetha)* la forma *(eidos)* que precisamente es la del no ser, ya que al haber demostrado que el ser de lo otro existe, y dividido entre todos los seres, en su mutua relación contraponiendo cada parte de aquélla al ser, nos hemos atrevido a decir que esto es realmente el no ser (258 de).

En este momento Platón se permite dejar ver el orgullo y la satisfacción ante la conseguida claridad en un terreno tan intrínsecamente oscuro. Desde ese orgullo o desde esa satisfacción reta ahora a cualquier posible refutador: «En cuanto a lo que ahora decíamos que es el no ser, o bien que alguien nos refute y nos convenza de que no hemos dicho bien, o mientras no pueda hacerlo, que él diga lo mis-

mo que nosotros» (259 a). Pero junto a la seguridad del saber, es también perceptible aquí la inseguridad de la confusión siempre posible: no ya que alguien pueda desconfiar de estas oposiciones, sino más bien que puede haber alguien que ocupe este terreno como un impostor. La cuestión del no ser se presta, desde luego, como ninguna otra, a la erística, a la *antilogiké* (251 bc). La búsqueda del sofista –tarea propia del filósofo, del filósofo como tal y del filósofo guardián de la ciudad– puede convertirse insensiblemente en una pirueta del mismo sofista, que se complace en torturar los argumentos llevándolos en direcciones contradictorias (259 c). Ante lo que Platón repite un gesto despectivo: se trata de esfuerzos indignos de hombres serios *(ouk axia pollēs spoudēs),* propios de gentes que precisamente «juegan» con el lenguaje: juego propio de niños, de los que no tienen contacto con la realidad (259 d, 234 d).

La contradicción confusa y confusionista –todo se puede mezclar con todo– es tan aniquiladora de la razón como la separación, también confusa y confusionista –separar todo de todo–. Puesto que en la cuestión de la posibilidad y las condiciones de posibilidad de la comunicación de ser y alteridad entra en juego, pues, la razón misma, especialmente en su carácter de expresión, de logos –«ya que el logos nos resulta *(gégone hemin)* de la combinación *(symploké)* mutua de las formas» (259 e)– se impone someter a examen directamente ese arraigo óntico del logos: si, y en qué sentido, el logos es uno de los géneros de los seres (260 a). La cuestión afecta una vez más al arte mismo o a la ciencia desde la que se elabora o se desplaza la cuestión, afecta, esto es, a la filosofía. De la que de nuevo se dice, que es lo «más grande», como ya antes (253 c), y que quedaría suprimida si no se articula el logos en el ser.

La dificultad procede, una vez más, de la virulencia crítica del sofista, de su poder positivo de negación del esquema con el que el logos –conducido por el filósofo– pretende conceptualizarlo, capturarlo y atarlo. Sin duda, el trabajo hecho hasta aquí no ha sido inútil: puesto que ha quedado en evidencia que el no ser participa del ser, ahora el sofista ya no podrá escaparse tan simplemente como antes de la acusación que lo identifica como artista del engaño que se construye con imágenes, copias y simulacros. Ahora el sofista no po-

drá aducir que el no ser –del que depende el arte del engaño– no es, y que, todavía menos, ni es pensable ni decible. De manera que por este lado, el sofista no luchará, no presentará batalla (260 d). Tendrá entonces que levantar un nuevo *pro-blema*, un nuevo baluarte defensivo o protector tras el que resistir todavía el acoso del logos. Así, pues, dirá, quizás, que «de entre las formas, unas participan del no ser, otras no participan del no ser, y que precisamente el logos y la opinión es de los que no participan, de tal manera que de nuevo defenderá que ese arte de hacer imágenes y simulacros, en el que decíamos nosotros que (el sofista) existe, no existe en absoluto, puesto que opinión y logos no participan del no ser: pues la mentira no existe en absoluto si no tiene lugar tal comunicación (de discurso y opinión por un lado, y de no ser, por otro)» (260 de). El carácter peligroso, beligerante de esta objeción, está en que no sólo impide, inmediatamente, atar al sofista a la mentira (261 a), sino que además, si efectivamente el no ser no está combinado de una cierta manera con el razonamiento y la opinión o el juicio, entonces «todo será necesariamente verdad» (260 b).

Es aquí donde se intercala la reflexión del caminante cansado, impaciente por la interminabilidad aparente de este análisis, de este Teeteto, que ha resistido hasta ahora animosamente todas las vicisitudes del viaje, reflexión que nos sirvió de punto de partida a nosotros, para marcar desde el principio la centralidad del problema en el texto de *El Sofista*. Y tras un cierto acompañamiento del viaje emprendido por el Extranjero de Elea y su dialogante, se comprende mejor aquel cansancio, aquella impaciencia ante el interminable levantamiento de una nueva muralla, de una nueva dificultad, cada vez que se ha resuelto la anterior.

> *Teeteto*.–Desde luego, extranjero, que parece verdad lo que hemos dicho sobre el sofista al principio, de que iba a ser una especie difícil de cazar. Pues se ve que está lleno de problemas, y cada vez que nos plantea uno, es preciso superarlo antes de que podamos llegar a él mismo. Pues ahora, apenas hemos resuelto el problema de que el no ser existe, nos plantea otro, y es preciso demostrar que lo falso existe tanto acerca del razonamiento como de las

> opiniones; y después quizás otro, y aún otro, después de aquél, y según parece, no veremos jamás el final (261 ab).

Pero a estas alturas, la filosofía no puede ni siquiera «comprender» esa duda sobre la efectividad del camino del pensamiento. El Extranjero conjura así la vacilación, la desconfianza interna: no es ya que haga falta cargarse de audacia para dar algún paso, aunque sea pequeño (Cf. 241 c); es que si el que se propone abordar estas cuestiones lo hace sin ánimo o sin entusiasmo *(áthumon),* el resultado será peor que la paralización de la marcha. El carente de entusiasmo, en el trance de una lucha como ésta, «es rechazado otra vez hacia atrás» (261 b). Por otra parte, si el sofista es algo así como una ciudad fortificada, lo cierto es que la «muralla mayor», esto es, la aporética del no ser, ha sido ya expugnada.

Queda pues, sólo una última escaramuza para atar al sofista: en qué medida participa el logos del no ser, cómo se fundamenta la posibilidad de un discurso falso que no condene todo discurso a la falsedad o a la posición escéptica.

La búsqueda debe orientarse ahora hacia una consideración de los elementos y la estructura con que se construye el lenguaje como discurso. Este examen rompe con la ingenuidad «onomástica», somete a cuestión crítica la representación del lenguaje como yuxtaposición de nombres (representación, por otra parte, que se presta a infantiles juegos de palabras, 251 a). La skepsis sobre los nombres se deja conducir por la comparación entre la combinatoria reglada de las letras en la escritura y la composibilidad o comunicabilidad, también específicamente reglada de las formas o los géneros. Una conexión de nombres, simplemente, o una mera contigüedad *(synecheía),* no significa nada. La combinatoria o el acuerdo entre nombres que produce sentido exige una segunda clase de signos *(dēlōmaton ditton genos):* los verbos, o signos de acciones (261 e-262 a). La primera condición del discurso primero o más simple es ese entrelazamiento interno *(symploké),* esa «trenza» *(plegma)* de verbos y nombres. La segunda condición, no ya interna, es que el discurso lo sea de algo. En esa referencia semántica, virtualmente efectuada en todo discurso

que lo sea realmente, se funda la cualidad de verdad o falsedad del discurso. La transferencia de esta cualidad de «o verdadero o falso», desde el discurso como tal, al ámbito típico de la sofística –pensamiento en general, opiniones, imaginación– se funda en el parentesco *(sygeneia)* de éstas con el discurso.

Ese parentesco, esa genealogía o derivación, Platón se limita aquí a enunciarla, sin mayor justificación, como momento meramente instrumental de una argumentación que no detiene la reflexión en su curso pricipal [175]. En primer lugar, el pensamiento o la *diánoia* es «lo mismo» que el discurso en el trance del diálogo interior del alma con ella misma, sin voz, el diálogo afónico *(ho entos tēs psychēs pros autēn diálogos aneu phōnēs)* (263 e). Del flujo de la voz, a través de la boca, procede la opinión o el juicio, la doxa, en la medida en que hablar comporta afirmar y negar: así es como se corta o se interrumpe el flujo o la corriente *(reuma)* de la voz, por lo que el pensamiento se determina o se termina, se cierra en un momentaneo acabamiento *(apoteleútēsis)*, que es la opinión; la cual, de nuevo, deja la voz, pasa en silencio. «Y cuando esto (el afirmar y el negar) acontece en el alma mediante el pensamiento en silencio *(kata diánoian...meta sigēs)* ¿cómo puedes llamarlo sino opinión?» (264 a). Finalmente la imaginación o la fantasía forma parte de esta misma familia o parentesco, en la medida en que es una mezcla de sensación y opinión (263 e-264 b).

En suma, y a título de respuesta activa, afirmativa, a la última maniobra de escapatoria, tras un nuevo problema, del sofista –el problema, esto es, de sugerir que el discurso dice siempre lo que es– se demuestra que algunos discursos en algunas ocasiones son falsos (264 b).

Ahora el Extranjero puede por fin recuperar la distinción entre los dos tipos del arte imitativa o idolopoética: los ídolos o las imágenes se habían distribuido (235 d-236 b) en dos clases, los iconos o copias –que se producen de acuerdo con las proporciones del modelo– y los fantasmas o simulacros –que producen, por el contrario,

---

175 Un tratamiento más sistemático de las relaciones entre logos, dianoia, doxa, en *Teeteto*, 201 a y ss.

una apariencia precisamente desligada de toda simetría o proporción real. En aquella vicisitud ya lejana del diálogo, la decisión sobre en cuál de las dos partes de la mimética había que buscar al sofista tuvo que diferirse, y por cierto, muy largamente, porque, –se recordará– en aquel momento el sofista levantó un obstáculo o aporía muy poderoso: la confusión interna que producía la enunciación de la cuestión del estatuto de la mímesis y la imagen. Aquella aporía, recuerda ahora el Extranjero, no sólo nos dejó trabados, paralizados, sino que nos sumió en un caos de representaciones confusas: un todavía mayor torbellino de tinieblas *(skotodinía)* se esparció sobre nosostros, al comparecer un razonamiento lanzado por el sofista, capaz de hacer frente a todos los razonamientos: el razonamiento que sostiene que «no existe ni copia ni imagen ni simulacro, y que en consecuencia la mentira no es nada, nunca y en ninguna parte» (264 cd). A esta altura de la discusión ha quedado, sin embargo, fuera de duda, que hay discursos y opiniones falsas, y nada impide calificar al sofista como artista del engaño. Se estaría tentado de decir que no ha habido un gran avance respecto al momento anterior del diálogo, en que, muy pronto, se propuso ese esquema para localizar al sofista. A lo que cabría contestar inmediatamente: en la parte del diálogo anterior al gran excursus ontológico y meontológico, aquella categorización del sofista era sólo una anticipación intuitiva, que, carente de fundamentación, no pudo resistir el examen crítico a que la sometió el mismo sofista; precisamente lo que ofrece aquel excursus al tema del sofista es la fundamentación de la posibilidad de aquella definición: *que «se pueda» decir* que el sofista es el artista del engaño.

Pero hay más. La determinación del sofista como artista del engaño adopta en rigor, un sentido diferente al que detentaba cuando fue avanzada como «hipótesis» en el contexto que llamaba al sofista imitador, hechicero, embaucador (235 a). No es sólo que ahora sí pueda decirse, mientras que entonces llegó a parecer que aquello no era pensable ni decible. La asociación de sofística y poder de falsedad o engaño se establecía como profundización de la visión de la sofística como controversia, la cual era, a su vez, entendida como una de las formas del arte adquisitivo. En efecto, la serie de perspectivas o de atisbos con que el Extranjero se aproximó de forma tentativa al sofis-

ta (y dejando, en este momento, aparte, como «muy discutible», la figura de la «sofística noble», afín a la dialéctica purificadora) se evoca aquí (265 a) en tanto condicionada por la idea de que la sofística es un arte adquisitivo, ligado al comercio especialmente. Ahora, en cambio, la imitación, en que se incluye a la sofística («una vez que al sofista lo tiene apresado el arte imitativa»), se presenta como una forma de creación o de *producción.* La imitación es una cierta poiesis, aunque lo sea de imágenes o ídolos, y no de las «cosas mismas», individualizadas *(autōn hekastōn)* (265 b). La imitación es un subarte de la producción, la producción como *reproducción,* la producción de lo que reduplica las cosas, «en sí mismas» individuales, y les quita así su «verdad natural». Así, pues, aquella acumulación de aparentes definiciones del sofista que se dieron al principio del diálogo, mientras seguía el hilo desorientador de la sofística como arte de la adquisición, y que ya entonces llegó al resultado de una «apariencia insana» (232 a) –un agregado de notas no coordinables internamente–, es ahora expresamente rechazada, a partir de la posición del sofista como imitador, y así, como cierto hacedor o poeta. El sofista no es sólo, y en cualquier caso, *no* es sobre todo, un *comerciante del alma:* más que transmitir opiniones, intercambiándolas por un salario (¿no es esa la autorrepresentación de la sofística «inocente», la que solicita que se la legitime en la polis democrática, como fuerza cooperadora a la cultura objetiva y la enseñanza, en la línea del Protágoras platónico?), el sofista es el que produce, él mismo, imitaciones, ídolos, engaños. Con lo que el proceso desacralizador de la antigua *areté* se profundiza: la virtud, además de un valor devaluado a mercancía, pierde toda aura, al quedar sometida al tipo específico de producción propia de los sofistas. Estos no hacen algo real, individualizable como precisamente real, sino una serie de cosas semejantes o imitaciones. Si se nos permite evocar, en un salto sin mediaciones, un diagnóstico particularmente lúcido de la modernidad estética[176], y, *mutatis mutandis,* se diría que la *areté* en la época de su «reproductibilidad técnica», esto es, la «época sofística», queda des-

---

[176] Cf. W. Benjamin, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», in *Iluminaciones,* I, Madrid, 1973.

pojada del aura que poseía en la época de los héroes. Ahora bien, está claro que la propuesta ética platónica no es la añoranza de la moral heroica.

Si decir que la imitación sofística es un arte poético más que comercial supone una elevación del «rango ontológico» de aquella -que hace comprensible retrospectivamente la implicación de su estatuto con la problemática del ser y el no ser-, todavía más aclarador, -pero también más difícil, más afectado por la complejidad de la cosa- es, y en ese sentido de la elevación, el paralelismo expreso entre la *producción mimética* sofística de imágenes, por un lado, y la *producción divina* de imágenes, por otro. Así como, del lado humano, se distingue el arte de construir una casa y el arte de imitarla en una pintura, del lado divino se distingue la creación de las cosas naturales y la creación de los ídolos o imágenes correspondientes a cada cosa. Esta última producción de lo ilusorio se atribuye nada menos que a una cierta artimaña o maquinaria divina *(daimonía mechánē)* (266 b). No se trata de llenar un «hueco» en el esquema de la división de la producción, cruzando los dos criterios: o divina o humana, por un lado, o de realidades mismas o de imágenes, por otro. No se trata de una exigencia meramente formal de mantener la simetría en el plan de la producción. Por el contrario, la *producción divina de lo imaginario* o lo ilusorio tiene una concreción indudable: son las imágenes oníricas, las sombras de los objetos opacos expuestos a la luz, las imágenes que se producen en las superficies brillantes y pulidas (266 bc).

El arte de la producción humana de imágenes se divide, a su vez, en producción de copias y producción de simulacros, en arte icónico y arte fantasmagórico. En el primer momento en que se introdujo esta distinción (235 d-236 d) quedó en suspenso -se ha visto que necesariamente- a cuál de las dos artes había que asignar la esencia de la sofística. Ahora que se ha confirmado que ésta es un poder posible de mentira, se entiende inmediatamente que haya que buscar su lugar típico en el arte de los fantasmas, de las apariencias sin consistencia. La poética fantástica se divide de nuevo, según que el hacedor use instrumentos externos, o se use a sí mismo -su cuerpo o su voz-como instrumento para la fábrica de fantasmas. Y es éste último género el que constituye la mímesis propiamente dicha.

Pero la mímesis, sometida a la prueba o al criterio del saber, se divide todavía: en doxomimética, o imitación que se apoya en simple opinión, y en mímesis «histórica», conocedora *(historiké),* o imitación «ilustrada» que se funda en la ciencia de aquello que imita. Al sofista hay que incluirlo en la primera, en la doxomimética. Pero ésta no es todavía una última determinación, ya inanalizable: se deja quebrar a través de una fisura que la atraviesa por la mitad. «Al imitador de apariencia examinemoslo como una espada, para ver si está sano o si tiene en sí mismo una quebraza» (267 e). La integridad de la doxomimética no resiste el golpe de ese examen, que encuentra ahí un «pliegue», un doblez. De un lado, el doxomimético «sencillo» *(euēthēs),* esto es, el que se encuentra identificado consigo mismo o que identifica el saber presunto de lo que imita con sus opiniones; de otro lado, el doxomimético «complejo», que tan escasamente sabe como el otro, pero que duda y teme ante la diferencia entre el saber que simula ante los demás y su real ignorancia. Imitador simple *(aplous)* o imitador irónico *(eirōnikós),* concluye Platón (268 a).

A Teeteto, –al lector de *El Sofista* de Platón–, le pareció en un cierto momento que los problemas sobrevenían, uno tras otro, aparentemente interminables; es el proceso de la división lo que parece ahora que no va a acabar, el análisis que deshace la producción mimética para «liberar» y dejar visible (esto es, al mismo tiempo, capturar) a este tipo especialísimo de productor de ídolos que es el sofista. Pero el Extranjero decide interrumpir la división, dar un término –pero es más provisional de lo que aparenta el tono asertórico del último párrafo del diálogo– a la construcción del concepto de sofista.

El imitador irónico, no simple, o doble (en tanto escindido entre su real no saber y su no menos real saber que no sabe, escisión que lo sume en la duda y el temor), es, a su vez, de dos formas:

> *Extranjero.*–Y de éste (el imitador irónico) a su vez, ¿diremos que la clase es única o que hay dos?
>
> *Teeteto.*–Examínala tú.
>
> *Extranjero.*–Lo miro y me parece que son dos: uno veo que es capaz de hacer ironía en público y con grandes discursos ante la muchedumbre, al otro, en particular y con breves preguntas, obligando a su interlocutor a que se contradiga consigo mismo (268 ab).

El primer tipo de imitador irónico sugiere una caracterización irónica del político: el que ironiza, el que disimula en público, con ayuda de la retórica. El terreno del sofista no es tan fácilmente delimitable como para confinarlo al margen de la vida política; pero en principio su modo de operación exige el pequeño espacio de las relaciones entre particulares, así como la práctica del discurso corto, sobre la base de preguntas y respuestas, para poder llevar a cabo su labor destructora y forzar a su interlocutor a contradecirse. La cadena que ha permitido atar al sofista dentro de la producción se deja mostrar ahora «desde el final hacia el principio» *(apo teleutēs ep'archēn)* (268 c). Es ésta:

> Pues del arte de contradecir que por el lado irónico de la imitación mediante opinión forma parte de la especie fantasmagórica de la producción de imágenes, la parte no divina sino humana de la producción, que hace su prestidigitación en los razonamientos, «de esta raza y de esta sangre», el que dijere que es el auténtico sofista, dirá, según está claro, la mayor verdad (268 cd).

He sugerido que esta «definición» de sofista es, en cierto modo provisional. Aparentemente la sugerencia estaría desmentida por la rotundidad de estas últimas líneas del diálogo. Un instante antes, Teeteto ha creído reconocer en el último movimiento de la búsqueda, la garantía de su logro: el imitador según la simple opinión, irónico y privado, es realmente e íntegramente *(pantápasin ontōs)* el sofista.

Queda, sin embargo, que la definición que «cierra» la inquisición alberga un elemento o más bien constelación de elementos (ironía, «diálogo», refutación purificadora) que recuperan aquella reflexión arriesgada que se suscitó en el curso del diálogo (230 b-231 b), y que parecía haber quedado abandonada como un paréntesis, la reflexión, esto es, que suscitaba en el Extranjero «el temor de atribuirle al sofista un honor demasiado grande», al advertir en él ese poder refutador, purificador, de la ironía ejercida en el diálogo.

Queda, sin embargo, que la cuestión del sofista vuelve a aparecer en un momento decisivo de la construcción del concepto de político, que el Extranjero va a acometer inmediatamente, en diálogo con Sócrates el Joven [177].

[177] Cf. *El Político*, 291 c, 299 b, 303 c, 304 de.

VII

EL DEMONIO DE SOCRATES Y LA DIALECTICA DE PLATON

El hombre golpea un muro y alguien le responde,
si el muro se derrumba, no sería la felicidad
para los efímeros, sería tal vez el fin del
género humano.

J. LEZAMA LIMA, *Paradiso*, p. 332

Se podría objetar la pertinencia de esta delimitación temática propuesta –el daimon socrático–, tanto más en un ensayo o una tentativa que pretendía internarse en la densidad del texto platónico, y no evocar fantasmas. Seguir, de nuevo, la pista, al viejo motivo del daimon de Sócrates –legendario, pues, lanzado ya a interpretaciones muy sobredeterminadas–, y ensayar un entendimiento de lo que al mismo personaje Sócrates parece que aparecía como enigma irreductible a la clarificación del logos, puede, quizás, juzgarse, ya desde el principio, como una empresa hermenéutica de muy dudoso interés. Como si volver a interrogar el tema del daimon socrático no pudiera responder a otra cosa que a una beata atención fisonomista a tal «rareza» de un personaje, que entra, de todas formas, se supone, en la «historial universal», por otras razones más venerables, ciertamente menos inquietantes: como fundador de la conciencia moral, como filósofo del autoconocimiento, como inflexible crítico de las opiniones no reflexionadas, como pensador del logos dialéctico, como ironista paradigmático.

Digamos, muy genéricamente todavía, que de lo que se trata aquí es de precisar la articulación entre la dialéctica platónica y la figura de Sócrates. A partir de la hipótesis de que hay ahí un problema, no una articulación simple, una yuxtaposición de dos proyectos o una subordinación integradora de uno en otro. A partir, pues, de la hipótesis de que esa figura no es un personaje más del drama filosófico platónico y bajo el supuesto de que no basta con decir algo así como que es el personaje «más importante» del drama que forman los *Diálogos,* o incluso, que es el «portavoz» del pensameinto platónico. Más constructivamente, la hipótesis es la de que se da algo así como un «exceso», una no-integración de la figura de Sócrates en la filosofía platónica, una «diferencia» entre Sócrates y Platón, pero no ya en el sentido fácil y trivial de que haya que considerar «otro» Sócrates, el Sócrates verdadero o histórico, frente al Sócrates platónico; sino que esa diferencia, ese *exceso,* está marcado en la obra platónica.

Y lo que significa esa marca, la asignación del origen de la filosofía platónica a Sócrates, es justamente la profundamente platónica tesis de la no-autonomía del discurso filosófico, el que éste haya de ser respuesta a una apelación que viene de afuera, de otro lugar, de otro. Y en ese sentido, la fuerza del discurso de Sócrates, a la que responde y que transmite el texto platónico, sería la de representar paradigmáticamente *un discurso que obliga a entrar en el discurso.* Platón *introduce* en la filosofía, no da jamás por descontado que el destinatario de su discurso esté ya en posesión del código filosófico, ni mucho menos, que haya aceptado las reglas del juego de la racionalidad que pone en obra la filosofía. Pues bien, cabría entender que Platón reproduce en su obra, pone en escena en los *Diálogos* un esquema de relación con su destinatario que es el que, paradigmáticamente, pero también, *traumáticamente,* el mismo Platón ha sufrido en su recepción de Sócrates: se recordará la «anécdota» legendaria del primer encuentro con éste, que habría interrumpido bruscamente la carrera poético-literaria de un joven Platón autor de tragedias[178].

---

[178] Sobre ésta y otras leyendas, que la Antigüedad elaboró ante el sugerente motivo de las relaciones entre Sócrates y Platón, cf. el documentado trabajo de A. S. RIGINOS, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato,* Leyden, 1976.

De Sócrates, Platón acoge el discurso que obliga a entrar, de otra manera que la impuesta por la retórica vigente, en el discurso; lo acoge, y lo amplía hasta el infinito, hasta todo destinatario, construye, en fin, «toda la historia de la filosofía» [179].

Por otra parte, esta relación interna con el exterior, que implica el exceso, la no-derivabilidad del personaje Sócrates a partir de la obra de Platón (como tampoco, desde luego, la derivabilidad de la obra platónica a partir de la sabiduría oral de Sócrates), se asocia a una de las paradojas mayores que afectan a los *Diálogos,* y que ha sido analizada en toda su relevancia, especialmente, en «La farmacia de Platón» de Derrida. Se trata de que la obra platónica está escrita *a partir de la muerte de Sócrates,* y que, leída literalmente así, resulta caer en la situación de la escritura acusada y condenada por Tamus al final del *Fedro,* esto es, la escritura como principio mortal en el logos esencialmente viviente que sería la palabra viva, o la viva voz; resulta, pues, el texto platónico, y de acuerdo con lo que él mismo dice en un lugar cuya significación estratégica, como justificación del proyecto filosófico literario de Platón, se ha señalado anteriormente, detenta así un carácter expresamente *testamentario.* Platón ecribe a partir de la muerte de Sócrates [180]. Obviamente, no se propone esto

[179] Tras una lectura ciertamente «activa» de algunos pasos del *Fedro* y el *Filebo,* que muestra hasta qué punto el «platonismo» no puede apropiarse del texto platónico, hasta qué punto éste *resiste* y se resiste al «logocentrismo» que al mismo tiempo funda, J. Derrida sitúa al crítico de las drogas, de los *phármaka,* que habría sido Platón, elaborando antídotos, en el fondo de su «farmacia», al abrigo del sol que ciega: «El espacio cerrado de la farmacia amplifica desmesuradamente la resonancia del monólogo. La palabra enmurada se tropieza en las esquinas, se desprenden palabras, pedazos de frases se separan, miembros desarticulados circulan entre los corredores, se fijan el tiempo de un trayecto, se traducen, se rearticulan, se repercuten, se contradicen, hacen historias, retornan como respuestas, organizan sus cambios, se protegen, instituyen un comercio interior, se toman por un diálogo. Lleno de sentido. Toda una historia. Toda la filosofía». J. DERRIDA, «La pharmacie de Platon» in *La dissemination,* p. 196.

[180] «Portador de este signo del dios *(to tou théou semeion,* 40 bc, *to daimonios semeion, República,* VI 496 c) Sócrates, pues, detenta la voz del padre, es el porta-voz del padre. Y Platón *escribe a partir de su muerte.* Toda la escritura platónica –y no hablamos aquí de lo que quiere decir, de su contenido significado: la reparación del padre por necesidad contra la graphé que decidió *su muerte* –está, pues, *leída a partir de la muerte de Sócrates,* en la situación de la escritura acusada en el *Fedro»,* DERRIDA, op. cit., p. 170. También: «Sócrates es la relación suplementaria del padre al hijo. Y cuando decimos que Platón escribe *a partir de* la muerte del padre, no pensamos

en un sentido cronológico trivial; ni tampoco en el sentido «moral» (la perspectiva, esto es, de un Platón defensor de un héroe de la virtud y de la razón, que había sido condenado a muerte por la más culta de las ciudades griegas); se trata de pensar ahí la *secundariedad* esencial del discurso filosófico, su carácter de respuesta a una primera palabra ausente, inaudible, o de sustitución, («suplemento») de la expresión más verdadera. El texto de Platón debe haber sido escrito a partir de la muerte del «padre», de Sócrates, a partir, pues, de la ausencia «violenta», del mediador privilegiado –tocado por una señal divina– con la verdad y el bien. El conjunto de esta obra pone en escena, pues, un carácter del logos dialéctico, que constituye a su vez el hilo metódico de los *Diálogos*, y que adquiere ahora un subrayado, una marca o un encuadramiento, que no consta visiblemente en la intencionalidad del proyecto platónico, pero que puede asumir el papel de uno de los resortes estratégicos fundamentales para *explicarse* con la obra platónica (ni repetirla sonámbulamente, ni «superarla» frívolamente): me refiero a lo que se acaba de llamar «secundariedad» esencial del logos. Este no soporta la presencia directa del bien –como el ojo no tolera la visión directa del sol. No es sólo que el logos no pueda dirigirse directamente al bien, al «ser total» o al «ser perfecto» (*Sofista*, 249a), o a lo que está más allá de la esencia capturable en el proceso de la división, no es sólo que tenga que recurrir a un *deuteros plous* (*Fedón*, 99c-100a), una segunda navegación lejos de la plena luz que sería la «causa» considerada en sí misma, un retroceso a los *logoi* que pasan a funcionar como imágenes, en una cierta penumbra llena de peligros (como el de confundir ese razonamiento con una simple imagen sensible; pero el momento más peligroso para la salud del ojo y del alma es el eclipse del sol y del bien); no es sólo que el razonamiento tenga que retroceder desde el «padre» o desde el «capital» que es el bien, a su engendro, o a sus «intereses» (*República*, 506e-507a); sino que ese trabajo del logos, en su rasgo y en su rango de secundariedad, de alejamiento de lo pri-

solamente en tal acontecimiento intitulado «la muerte de Sócrates» al que se ha dicho que Platón no asistió (*Fedón*, 59b: «Platón, creo, estaba enfermo»); sino en primer término, en la esterilidad de la simiente socrática abandonada a ella sola», ibid., 177.

mero –el bien–, afecta a lo primero, ataca la integridad aparentemente intangible del bien y el ser perfecto. Es el momento en que el pasaje célebre de *El Sofista* (242a) sobre el movimiento parricida –a decir verdad no consumado– del logos crítico frente a la unidad del ser parmenídeo, viene a elevarse a emblema de todo el texto platónico [181].

Pues bien, aquello que hemos llamado el «exceso» de Sócrates respecto a la dialéctica platónica, cabe explorarlo, y exponerlo según una cierta sistematicidad, a partir del tema anunciado del daimon socrático, la señal demónica. Con lo que se tendría, menos la localización de un aspecto parcial de Sócrates, que la ocasión de seguir un hilo para reinterpretar un poco menos tópicamente la *atopía,* (y la ironía y la maieutica) de Sócrates.

Ante lo que será útil recuperar de nuevo la objeción evocada inicialmente: cabría, en efecto, levantar, desde el principio mismo de esta tentativa una duda crítica sobre el interés de este daimon para la interpretación de la significación de Sócrates, y particularmente, de sus relaciones con Platón tal como Platón las inscribe en su obra. Al fin y al cabo, podráa decirse, las escasas, y en cualquier caso siempre fragmentarias apariciones de este motivo dejan ver que para Sócrates, ese daimon era algo que él mismo se sentía incapaz de interpretar, que estaba fuera de sus posibilidaddes de consciencia.

Y por eso, podría pensarse, desde esa sospecha, que el interés por el daimon socrático no sería otro que el interés «beato» en su perso-

---

[181] El tema crítico del enceguecimiento que produciría la contemplación directa de la verdad y el bien –la idea, en definitiva–, lo vincula Derrida coherentemente a una problematización –formulable a partir de las premisas que establece el propio texto platónico– de la distinción –«idealista», en suma imposible–, entre la dialéctica y la gramática: «La distintición entre gramática y la dialéctica no puede, pues, establecerse con todo rigor, más que en el punto en que la verdad está plenamente presente y llena el *logos.* Ahora bien, lo que establece el parricidio del *Sofista,* es no solamente la imposibilidad de una presencia *plena y absoluta* del ente (del ente-presente más «ente»: el bien o sol que no se puede mirar de cara), la imposibilidad de una presencia plena (de) la verdad, sino que la condición de un discurso, *sea verdadero o falso,* es el principio diacrítico de la *symploké.* Si la verdad es la presencia del *eidos,* ella debe componer siempre, salvo enceguecimiento mortal por el fuego del sol, con la relación, la no-presencia y, en consecuencia, con la no-verdad. De lo que se sigue que la condición absoluta de una diferencia rigurosa entre gramática y dialéctica (u ontología) no puede, en principio, ser cumplida». DERRIDA, op. cit. p. 192.

nalidad, parecido al interés, desmesuradamente «biográfico», por sus rasgos físicos [182]. Hay autores, de hecho, –un Schopenhauer, por ejemplo–, que zanjan el tema del daimon declarándolo mero fenómeno patológico, consistente en episódicas alucinaciones acústicas... Y sin embargo, esa minusvaloración prejuiciosa y rápida del tema demónico, esta calificación (o descalificación) de su significado, que lo reduce a «curioso» momento psicopatológico o lamentable, pero episódico, desfallecimiento de un gran «racionalista» ante cierto primitivismo, a lo sumo, como detalle humano, –junto a su nariz chata, sus ojos saltones, su proverbial fealdad, o su costumbre de andar descalzo– pasaría por alto lo que de manera discontínua y fragmentaria, pero con insistencia, dan a entender los pasajes platónicos que se cruzan con (más que tematizan) este motivo; a saber, que el enigma de Sócrates (el enigma que es Sócrates) está esencialmente vinculado al enigma de esa extraña voz familiar que él mismo llamaba su demonio.

Desde luego, no va a justificarse esta inquisición como ocasión para reiterar un problematismo interminable –de interés, por otra parte, éste sí, muy discutible–: revisitar el antiguo «conflicto de interpretaciones» sobre el grado de historicidad del Sócrates platónico, sobre la distinción entre unos diálogos y otros desde la perspectiva de la mayor o menor fidelidad a la palabra socrática, sobre el uso metódico de las otras fuentes del conocimiento de Sócrates [183]. A este respecto, empezaremos asumiendo una posición aparentemente simple: Sócrates es para nosotros un personaje de los *Diálogos* de Platón. Pero recordemos enseguida que, según otro personaje de este «drama», Alcibiades, –y esto nos va a llevar a una más precisa justificación de nuestra búsqueda del significado del daimon– a los discursos socráticos, como a Sócrates mismo, les pasa lo que a las esculturas de silenos: que hay que quebrarlas, abrirlas, para poder encontrar en ellas las estatuillas de oro que ocultan dentro *(Symposium,* 221de). Y conste que este acceso, difícil, a las interioridades aureas

[182] Rasgos, de todas formas, que un Nietzsche no dejaba fuera de consideración, simplemente. Cf. *El crepúsculo de los ídolos*, p. 39.

[183] Se recordarán algunos nombres propios de esta historia: H. Maier, A. Dies, O. Gigon, V. Magalhaes-Vilena, A. E. Taylor, E. Dupreel, A. Tovar.

del discurso socrático, al nivel en que éste aparece como el único que tiene sentido en medio de una inmensa charlatanería –quitando, abriendo, rompiendo, incluso, la envoltura en forma de «piel de sátiro insolente» (221e) que rodea su lenguaje idiomático, su peculiar discurso irrisorio y reiterativo sobre herreros, zapateros, curtidores, que pone en evidencia la falta de *techné* de los políticos, los sofistas, los retóricos...– no es el resultado de una operación descifradora platónica ya consumada, sino algo a lo que Platón invita, al poner a Sócrates en escena, como un enigma permanente.

Una lectura metódica de los *Diálogos* tendría que poder mostrar sistemáticamente esa dualidad –ese doblez, si se quiere– de lo manifiesto y lo hundido, de lo dicho y el decir, de lo temático y el pensamiento viviente, de la expresión y la esencia, de la «tesis» y la dialéctica, precisamente como ley operativa, constructiva, del texto platónico. Ahora bien, el motivo del daimon socrático complica esa estructura del texto platónico, no se deja inscribir sin más en ese esquema. Como si más acá o más allá de la diferencia entre el logos viviente y lo ya dicho, entre la dialéctica y su expresión y tesaurización expresiva (escrita en definitiva) hubiera que abrir de nuevo, violentamente, el logos, para encontrar su secreto, su estatuilla aurea.

Hasta para una lectura inatenta, el motivo del daimon irrumpe en el discurso de Sócrates como algo que fragmenta la continuidad de una argumentación, o de un diálogo, o hasta de una acción [184]. El daimon es, por lo pronto, *una voz que interrumpe* el discurso socrático; y la respuesta inmediata de Sócrates es la discreción espontánea de callarse, una manera extrema de no-saber consciente; pero también un ponerse de nuevo a la escucha, un aguzarse la receptividad de los signos, una disposición subrayada a la obediencia délfica... Pero la escasa tematización y la ninguna explicación que de esa señal demónica da Sócrates, el personaje platónico (el Sócrates de Jenofonte, en cambio, da demasiadas explicaciones), es todavía, sin embargo, suficiente, como para poner en duda las interpretaciones que minimizan el sentido del fenómeno: bien como rasgo patológico pintoresco, bien como un elemento más de su personalidad religio-

---

[184] Cf. *Fedro*, 242bc, *Apología*, 40bc, *Eutidemo*, 272.

sa [185], bien en fin, y desde un «rústico» racionalismo, como metáfora de la interioridad del espíritu o de la consciencia moral [186]. Se van a interrogar aquí los pasajes platónicos que se cruzan con el asunto, desde la siguiente hipótesis genérica: la de que hay una complicidad profunda, un entretejimiento de este motivo con la actividad filosófica, educativa y vital de Sócrates; esto es, como se ha dicho, apuntando a que el enigma de Sócrates coincide con el enigma de su daimon.

Más precisamente: se trata de determinar y localizar la intervención de este daimon «irracional» en la dialéctica, en el movimiento metódico del logos: la eficacia de esa intervención en el oscuro lugar de la articulación del logos en su búsqueda de claridad y aquello que lo desencadena del fondo oscuro de la caverna y lo encadena a la fuerza divina del bien. Dicho sea, por lo pronto, con un lenguaje enfático y redundante, infiel, en eso, a la discreción platónica y a la ironía socrática: nuestra hipótesis es que el daimon es la innombrable pero eficaz fuerza que libera al encadenado en la narración de la caverna.

No se trata, entonces, en esta lectura propuesta del daimon, de señalar simplemente una dimensión de irracionalidad, un «resto» de irracionalidad (al estilo del libro conocido de Dodds) que permaneciera rebelde a la voluntad de transparencia, explicitación y reflexión de Sócrates: más bien, se trata de proponer una interpretación que intente transgredir los tranquilizadores límites del logos y el daimon, al situarse en este punto: en la discreta pero efectiva recepción platónica de un enigma en la raíz misma de la actividad del que pasaba por inflexible clarificador.

Y si, como decíamos, arrancamos de Sócrates como de un personaje platónico, el texto mismo nos enseñará, y justamente en conexión con este tema del daimon, que ese personaje no es lo que se llama una creación o una recreación «literaria», una figura dominable

---

[185] Para A. E. Taylor, por ejemplo, habría que entenderlo como «una especie de olfato misterioso de la mala suerte», indicio de un «temperamento visionario y místico», *El pensamiento de Sócrates*, México, p. 36-37.

[186] Una historia de las interpretaciones por las que ha pasado la cuestión, desde Plutarco a Goethe, in P. FRIEDLANDER, *Plato*, op. cit., p. 36 y ss. Cf. también, M. SAUVAGE, *Sócrates*, Madrid, 1963, pp. 106 y ss.

y englobable por lo pensado en el pensamiento de Platón, no es simplemente un instrumento para expresar la voz ausente de Platón mismo; sino que es también, y sobre todo, el resultado de la inscripción en el texto (en «el pensamiento de Platón») de alguien que supo como nadie ejercer el papel de maestro, de iniciador en la práctica filosófica que se pone en expresión, y que incluye, por cierto, la negativa a presentarse como maestro. Pero esta diferencia entre el Sócrates, en el sentido convencional de instrumento expresivo y dramático del logos filosófico platónico y el Sócrates registrado, inscrito en ese texto como lo que mueve en su origen el pensamiento expresado, es una diferencia sobre lo que sólo la misma obra platónica –y no la exploración de otras inciertas fuentes históricas– puede ser instructiva. No sería, en cambio, nada pertinente para esto, la tentativa, condenada al fracaso de antemano, de discriminar «lo que verdaderamente dijo» el Sócrates histórico, sobre la base de confrontar otros documentos. Sólo de manera alusiva y polémica podrá tener algún significado la referencia a ese Sócrates, entendido desde coordenadas no filosóficas, como es el Sócrates de Jenofonte, por ejemplo.

Un primer contexto de análisis hermenéutico lo proporciona la respuesta socrática a un malentendido sobre el sentido del daimon: el malentendido de interpretarlo como una especie de religiosidad privada, como un oráculo particular. Lo cierto es que los *Diálogos* presentan dicha interpretación como la dominante en el marco social de los que tenían algún trato con Sócrates, o al menos sabían de sus inquisiciones y actividades en Atenas. Tan dominante debía ser esa representación, que sólo en conexión con su trasfondo, sólo manipulando, por así decirlo, la opinión laxa, pero muy difundida, de que el daimon en cuestión era un dios particular de Sócrates, podía surtir algún efecto de inculpación la segunda de las dos acusaciones oficiales que llevaron a juicio al hijo de Sofronisco. El acta de acusación, presentada por los «acusadores recientes» –a diferencia de los acusadores primeros, o calumniadores, representados por el comediógrafo Aristófanes *(Apología,* 18bd)– menciona expresamente el tema del daimon: «Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros espíritus o demonios desconocidos» *(hétera de daimónia kainá)* (24b).

En cualquier caso, el autor de los *Diálogos* explicita, por boca del sacerdote («experto» en temas religiosos) Eutifrón, que efectivamente, la segunda parte de la acusación se refería al daimon socrático, o más exactamente, a la interpretación dominante del fenómeno en clave religiosa *(Eutifrón,* 3b); pero justamente el que eso lo diga Eutifrón, y por cierto tan asertóricamente, sugiere la distancia crítica platónica ante esa «lectura». Los acusadores envuelven, por otra parte, la referencia al daimon socrático como signo de religiosidad, en una reinterpretación malévola que destaca la heterodoxia, la diferencia respecto a la religión estatal, y en definitiva su oposición subversiva a ésta. Se diría que aquí, en el caso del juicio, el malentendido, que ya había tenido lugar a lo largo de la vida de Sócrates, queda potenciado por la malevolencia, desde la que los acusadores se niegan a considerar de cerca el asunto. A esa actitud, malévola y prejuiciosa, responde, sin duda, el que Sócrates, por su parte, se resista a aclarar directamente el malentendido, y adopte una posición irónicamente sofística para disolver, más que para refutar, la acusación. La ironía, y por cierto ironía mortal, juego con la vida y con la muerte, está en aparentar que no se puede tomar en serio la acusación, en aparentar que se ha dado cuenta de que Meleto se limita a gastarle una broma. En cuanto a la dimensión sofística, paródicamente sofística de su defensa, –a la altura de una paródica acusación–, se advierte, al menos, en lo siguiente. Por lo pronto enmascara el ambiguo y quemante punto de la corrupción de los jóvenes, insertándolo en el segundo punto, el de la religiosidad heterodoxa, mediante esta capciosa pregunta: «Dinos –interpela a Meleto– cómo dices que yo corrompo a los jóvenes. ¿No es evidente que, según la acusación que presentaste, enseñándoles a creer no en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros espíritus nuevos? ¿No dices que les corrompo enseñándoles esto?» (26b). En segundo lugar, Sócrates transforma la acusación, no tan descaminada, de sustituir los dioses del estado en imprecisas divinidades nuevas, en una simple acusación de ateismo (Un poco más adelante, Sócrates vuelve a insistir en que de lo que le acusaba Meleto era de irreligiosidad en general, de *asébeia,* en el contexto de decir que haría cierta esa acusación, «esa calumnia», si recurriera a súplicas y falsedades para apartar a los jueces de la justicia). Estos nuevos

imprecisos dioses, estos demonios paraestatales, o son dioses ellos mismos efectivamente, o al menos hijos, aunque sean bastardos, de los dioses; pero en cualquier caso, Sócrates puede decir muy convincentemente, de sí mismo, que no es ateo. Y el mismo escrito de acusación así lo reconoce. Sócrates, por otra parte aprovecha la ocasión, incidentalmente, para distanciarse públicamente de cosmólogos «racionalistas» desmitificadores (virtualmente «ateos») del tipo de Anaxágoras. De manera que en este punto, la acusación habrá quedado reducida a una «adivinanza» o un acertijo, propio de una cultura del enigma trivial: el enigma con el que Meleto habría puesto a prueba a Sócrates, para ver si éste llegaría a advertir que todo había sido una broma; enigma o adivinanza consistente en decir: «Es reo Sócrates del crimen de no creer en los dioses, pero creyendo en los dioses» (27a).

Así, pues, la parte del discurso de defensa, en que Sócrates contesta directamente a la acusación de heterodoxia religiosa, no sólo no nos da ninguna clave de entendimiento del daimon, sino que incluso parece sugerir que no hay nada que entender ahí. Y sin embargo, el motivo del daimon aparece de nuevo en el discurso de defensa, y por cierto con toda seriedad y franqueza. Pero es en otra fase, o mejor, en otro plano: no el de desestimar las acusaciones hasta reducirlas a su esencial ridículo, sino el de reflexionar con los jueces sobre los motivos de que se levanten contra él tales odios y calumnias. Lo que le permite a Sócrates exponer las raíces y el sentido de su actividad habitual al examinarse a sí mismo y a otros. Es como si Sócrates «olvidase» que se le acusaba de creer en un daimon propio, y para explicarse sobre cierto matiz de su actividad –esto es, el de su *absoluta privaticidad,* su explícito apoliticismo–, recurra a la influencia de este daimon, que, por cierto, todo el mundo conoce porque él mismo alude constantemente a él: «Acaso, pues, os pueda parecer un sin sentido esto de que, en fin, ande yo de acá para allá dando esos consejos y metiéndome en mil afanes, y que, en cambio, en la política, no me atreva a subir al estrado ante vuestra asamblea, y aconsejar al pueblo en su gobierno. Pero el motivo de eso es aquello que estais hartos de oírmelo contar en mil sitios, que es que a mí suele sobrevenirme algo divino y como un espíritu *(theión ti kai daimónion),* una

voz, que es también, en fin, lo que en el escrito de acusación ha citado Meleto en son de burla. Pero a mí, eso me pasa, ya desde muchacho, como una voz que me llega; la cual, cuando se presenta, me aparta siempre de hacer lo que vaya a hacer, y en cambio, a hacer algo no me incita nunca. Eso es lo que se opone a que me dedique a la política» (31cd) [187]. Indiquemos de pasada (volveremos sobre ello) que, para una sensibilidad griega, esa declaración de apoliticismo no podía entenderse tan fácilmente como una postura inocente. Como que más bien hay que ver en ese apoliticismo la matriz común de las dos acusaciones formales. Pero continuemos el hilo de la cuestión que nos llevaba a releer estos pasajes de la *Apología:* el equívoco, ampliamente generalizado –y no sólo entre los atenienses contemporáneos de Sócrates– de interpretar el daimon en sentido religioso. Este gesto, entre irónico y despreocupado, entre insolente y lleno de naturalidad, por el que Sócrates menciona sin ningún tipo de disimulo la eficacia que tiene en él la voz demónica, esto es, precisamente lo que ha suscitado contra él una acusación formal de irreligiosidad o religiosidad heterodoxa, no es un momento incidental, una observación de paso en su discurso: expresa, por el contrario, que a partir de un cierto punto de su intervención, Sócrates adopta una posición diferente a la que ha representado (irónicamente), al responder directamente a las acusaciones. A partir de ese punto (28b y ss) se abre un segundo nivel de sentido del discurso en que se explicita que lo que está haciendo Sócrates no es ya defenderse, sino, en todos los sentidos de la palabra, «dar una lección» a los atenienses. De esta lección, no tan fácil de recibir, ni por los atenienses del momento ni por los lectores de Platón, nos interesa destacar aquí la autointerpretación socrática de su actividad como un don divino a Atenas. Por obediencia a la orden de un dios está metido en esas averiguaciones de sabiduría, en esas incordiantes argumentaciones y amonestaciones a los atenienses que dejan al desnudo y en ridículo la ignorancia y la despreocupación dominantes en aquella ciudad acerca de los asuntos del entendimiento y la virtud (28e, 30a, 30e, 31ab, 33c, 37e-38a).

---

187 Trad. A. García Calvo, *Diálogos socráticos*, Estella, 1972.

Pero esta disponibilidad, ese «empleo al servicio de la divinidad» no tiene que ver con la recepción de la voz demónica. El daimon no legitima la acción socrática: como que ello mismo está fuera de la ley, de la sociedad civil de hombres y dioses. El hecho de que la vida examinadora de Sócrates sea un don del dios a la ciudad –tesis axial de la *Apología*– está claro en otro plano que el de la aparición siempre abrupta, fragmentaria, y en cualquier caso, no comunicable, de la señal demónica. Sucede que al mismo dios, reconocido por el estado, a cuyo servicio actúa Sócrates, puede presentarlo éste como testigo en su defensa: el dios que está en el oráculo de Delfos dijo que Sócrates era el más sabio de los griegos. Al margen de que la sensata interpretación socrática de esa extraña adivinanza –a saber, que es que ya no había sabios en Atenas ni en Grecia– puede reinscribirse en otras coordenadas que las del «optimismo» constructivo de la dialéctica platónica, que se presenta en definitiva como heredera de aquella sabiduría perdida, al margen de que pueda entenderse como ironía amarga ante la desaparición de la sabiduría, lo cierto es que en este preciso contexto, el discurso de la *Apología* insiste en la congruencia entre su actividad hipercrítica y la tradición religiosa de la ciudad: aquella orden del dios le llega a Sócrates a través de un medio (el oráculo de Delfos) habitualmente aceptado como procedimiento de relación entre la moira divina y los hombres (33c). Mientras que, en cambio, el daimon sobreviene como instancia «despolitizadora», o incluso como legitimación de un apartamiento de la política. Desde luego, el origen y la naturaleza extrañas de este «aviso» no excluyen que quepa, posteriormente, proyectar una interpretación «racional», incluso pragmática, de ese apartamiento de la política: la propia experiencia le ha enseñado a Sócrates que aquél que esté de verdad interesado en luchar por la justicia no podrá sobrevivir mucho tiempo si se mete en la vida pública (32a-33a).

Incluso si se acentúa el paralelismo entre la sentencia del oráculo de Delfos y la irrupción de la voz demónica, en la medida en que ambos son signos de la conexión de Sócrates con la divinidad, al mismo tiempo se manifiesta la diferencia en la manera de registrarlos: el enigma oracular, primero se interpreta, después se sigue; a la voz demónica, primero se le obedece, después se interpreta. Y es que el

oráculo es público y comunicable, el demonio, en cambio, una voz dirigida expresamente a Sócrates, en su unicidad insustituible, una expresión intraducible al código religioso vigente y, en general, al logos común.

Ahora bien, todo ese malentendimiento del daimon socrático como forma de religiosidad paraestatal, reflejado en la acusación formal, tiene, sin duda, su motivación. Y es que el logos socrático-platónico no deja intacto el estatuto de la piedad o religión positiva. El diálogo *Eutifrón* enseña bien la dificultad de reconciliar las nuevas exigencias de la filosofía con los dogmas de la religión tradicional. Se trata menos de un conflicto simple y genérico –como el que sostiene en su conjunto la sofística– entre Ilustración y respeto a la tradición, que de la desestimación de la religión como expresión mitopoética desde las exigencias éticas de la razón.

Sócrates le ha explicado a Eutifrón, de profesión adivino, los términos de la acusación que se le hace: que corrompe a los jóvenes, al crear nuevos dioses y descreer de los antiguos. Y Eutifrón enlaza inmediatamente la inculpación genérica de impiedad con el asunto del daimon: «Entiendo, Sócrates, que eso es por el daimon, que dices que está contigo en cada ocasión» (3b). Desde su «autoridad» de conocedor de las cosas divinas, y qué lo piadoso y lo no-piadoso, Eutifrón diagnostica que lo que los acusadores persiguen es presentar ese daimon como una innovación religiosa, sabiendo hasta qué punto se prestan estas cuestiones a la calumnia y el descrédito ante la gente. El mismo –y aquí este sacerdote quiere establecer una corriente de simpatía, un terreno común con el acusado– es objeto de risa cuando habla sobre cosas divinas en la asamblea (3bc). Quizás no tanto como «innovador», pero como intérprete nada vulgar de esos asuntos sí que quiere presentarse: por ejemplo, sin ir más lejos, al afirmar que para un buen conocedor de las cosas divinas es piadoso lo que él mismo hacía al encontrarse con Sócrates en el Pórtico del Rey: nada menos que acusar a su propio padre. La representación vulgar de lo religioso –dice Eutifrón– más bien se escandalizaría, y encontraría impiadosa una acusación contra el propio padre. Sócrates, por su parte, deja pasar sin contestar la afirmación de que su presunta irreligiosidad tenga que ver con el tema del genio demónico. Puntualiza

que «no es lo mismo» esto de que los discursos de Eutifrón vengan a ser objeto de risa, y la situación en que él mismo se encuentra como acusado: sin duda, «no sería desagradable pasar el tiempo en el tribunal bromeando y riendo; pero si lo toman en serio, es incierto ya dónde acabará esto» (3e). De paso, Platón se agrega a su manera a los que se ríen en la asamblea de Eutifrón, al dejar en ridículo sus poderes adivinatorios: resulta que este adivino «prevé» que el juicio en que está implicado Sócrates «será una cosa sin importancia» (3e).

El diálogo deja, en un cierto momento, el plano «anecdótico» (aparentemente anecdótico) en que Sócrates y Eutifrón se informan recíprocamente de sus casos personales, y pasa a centrarse en una cuestión más «teórica», «universal», la de qué es la piedad. Pero en el inicio mismo de la inquisición se suscita de nuevo el tema de la acusación formulada contra Sócrates, y esta vez, por cierto, como una acusación que el mismo Eutifrón –representante de la religión estatal– compartiría, o en cualquier caso, comprendería. Efectivamente, el sacerdote encuentra «la gran prueba» de que es piadoso acusar ante los tribunales al propio padre, en que el mismo Zeus, el mejor y más justo de los dioses, encadenó a Urano, su padre, como éste, a su vez, mutiló al suyo. «¿Acaso no es por esto, Eutifrón, –contesta entonces Sócrates, en un gesto airado, casi violento–, por lo que yo soy acusado, porque cuando alguien dice esas cosas de los dioses las recibo con indignación» (6a).

De manera que el equívoco del daimon como expresión de religiosidad heterodoxa tenía su origen en algo: en que, efectivamente, Sócrates, –y la obra platónica amplificará el motivo sistemáticamente– es un «innovador» en las cosas divinas. Ahora bien, esa innovación en la religiosidad, esa búsqueda de una religión «adulta», se entiende bien en el plano del logos, de lo comunicable, del trabajo filosófico racional. La extraña, por más que familiar, voz demónica de Sócrates, parece otra cosa.

Para desplazar el tema del daimon de un marco de interpretación religiosa convencional, he señalado lo que diferencia ese fenómeno de otro, aparentemente paralelo, o incluso convergente, que es el de la conexión socrática con la divinidad a través del oráculo de Delfos: en primer lugar, la «ilegalidad», el no-lugar del daimon en el ámbito

de la ciudad (frente al carácter aceptable, comprensible, interpretable, de los signos de Apolo); en segundo lugar, que el demonio socrático irrumpe como una fuerza que exige obediencia, antes de ser compendida (y es que, ¿cómo va a comprenderse una phoné informe, que no dice nada, no articulada como palabra significativa?). Subrayar el primer elemento puede conducirnos a la interpretación del daimon como *conciencia de la individualidad.* El segundo elemento sugiere la interpretación del daimon como *conciencia moral,* como la «voz de la conciencia». Una confrontación de estas tesis habituales puede llevarnos más allá del nivel polémico a avanzar en el asunto.

Sin duda el daimon singulariza al que lo recibe. Pero si se restringe el sentido del daimon socrático al de ser expresión, o acaso, constitución de su individualidad, nos apartamos, por ello mismo, de aquello que constituye la individualidad. Y es que, por paradójico que esto resulte, aquella afirmación de que el daimon singulariza a cada sujeto es una generalización: tiene el sentido general de que toda alma posee su daimon.

Se sabe que la psicología platónica es, en parte, una demonología. Pero la demonología, que atraviesa uno de los varios niveles en que el pensamiento platónico tematiza la *psyché* (un nivel, por cierto, más próximo al discurso mítico que al dialéctico) no es un esquema teórico que permita dar cuenta precisamente del daimon socrático. La conexión entre cierto uso de la expresión «daimon» y la individualización del alma de cada uno se localiza en tres fragmentos: 1. El libro X de *La República* (617e y ss.) sitúa el encuentro de cada alma con su daimon en el trance de elegir su destino, su género de vida. Y lo más señalable es la declaración de la virgen Laquesis: «Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotros una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el daimon quien os elija, sino que vosotras elegireis vuestro daimon». La vida humana es responsable desde el primer instante [188]; 2. En *Timeo* 90ad, la divinidad da a

[188] Habría que ver cómo resuena aquí la sentencia de Heráclito: *ethos ánthropō daimon,* traducida, convencionalmente, como «el carácter del hombre es su demonio» (fr. 119). Cf. el comentario de E. AUERBACH in *Dante, Dichter der irdischen Welt,* Berlín, 1929.

cada uno *(hékasto)* un daimon, un genio divino, que de hecho se identifica con la parte del alma por la que somos una planta celeste y no terrestre: lo que nos tiene suspendidos de lo alto, en posición erecta. La manera de rendir culto a la divinidad y de mantener en buen estado el daimon que habita en cada uno (Platón juega aquí con la expresión *eudaimonía),* es el ejercicio del amor a la ciencia y a la verdad; 3. En la narración del final del *Fedón* (107d y ss) del mito sobre el destino del alma tras la muerte, el daimon ejerce el papel de guía en un terreno sin caminos claros, lleno de «bifurcaciones y encrucijadas», un guía que es, a veces, violento, ante la resistencia del alma a emprender la marcha al hades. En los tres casos, pues, una perspectiva que incluye el daimon en una teoría (aunque envuelta en expresión mítica) sobre el destino religioso y moral del alma en general.

Ahora bien, «el caso es que reina la opinión de que en algo se diferencia Sócrates de la mayoría de los hombres» *(Apología,* 34e). En un paso de *La República* (496c) al que volveremos, se subraya la irrepetibilidad del daimon socrático.

Pero será instructivo revisar críticamente desde este punto de vista la argumentación de Hegel, que interpreta el daimon socrático, en la dirección, a mi juicio insuficiente, de considerarlo como expresión de la individualidad del espíritu «en general»: «Ha llegado la hora de que mencionemos la forma peculiar en que esa subjetividad –este algo cierto de suyo, que es lo decisivo– se presenta en Sócrates. Desde el momento en que todos se hallen animados por un espíritu propio, que le parece a cada cual *su* espíritu, no es difícil comprender qué es lo que se conoce por el nombre de el *genio (daimonion)* de Sócrates; se trata, precisamente, de eso, de que el hombre se decida, ahora, con arreglo a su propio conocimiento. Ahora bien, debemos tener buen cuidado de no ver en este famoso genio de Sócrates una rareza de su imaginación, de la que mucho se habla, ni un espíritu tutelar, una especie de ángel o cosa parecida, ni tampoco su conciencia moral. En efecto, la conciencia moral es la representación de una individualidad general, del espíritu seguro de sí mismo, que es al mismo tiempo la verdad general. En cambio, el demonio de Sócrates es más bien el otro aspecto, completamente necesario, de su

generalidad, a saber: la *individualidad* del espíritu, aspecto que se revela a su consciencia exactamente lo mismo que aquel otro» [189]. Decimos que es instructivo examinar lo que aquí propone Hegel como planteamiento hermenéutico del daimon, en la medida en que expresa bien la motivación profunda de la identificación del filósofo especulativo por excelencia con la condena de la ciudad de Atenas a Sócrates. Y señalemos que, para Hegel, la cuestión del daimon era el punto principal de la acusación. Hegel «comprende» la necesidad de que la ciudad excluya a quien opone al fallo judicial la voz de su *propia* consciencia. Ni la insolencia, ni aún la ironía de Sócrates en el juicio, son tolerables: expresan la negativa a reconocer la competencia y la soberanía del pueblo sobre un acusado [190].

Pues bien, en el –en rigor– irresoluble conflicto entre la ciudad y el individuo, el daimon juega el papel decisivo [191]. Pero el hecho de que la afirmación socrática de su individualidad, su decisión de reivindicar una interioridad propia, presente la forma enigmática de un daimon incierto y ambíguo, supone para Hegel, un indicio de lo defectuoso y lo inmaduro de la posición socrática: el defecto reside en su dependencia respecto de un impulso inconsciente, no constituido desde el espíritu, ni aun siquiera interpretable por el espíritu. Aunque Hegel especifica que no se trataba, de todas formas, de la imperfección contingente del sujeto Sócrates: la inmadurez está motivada por la inadecuación con el mundo histórico objetivo [192]. Hegel expresa coherentemente esa posición «defectuosa e inmadura» de la interioridad socrática, ese entretejimiento de consciencia e inconsciencia, «un saber unido a una inconsciencia» [193], cuando determina la esencia del daimon socrático como su oráculo privado. En tanto oracular, la voz demónica es todavía exterioridad, consciencia desdoblada; en tanto privado, es principio interior: «el demonio socrático ocupa un lugar intermedio entre el lugar externo del oráculo y el lugar puramente interno del espíritu» [194].

---

189 G. W. F. HEGEL, Historia de la filosofía, II, p. 74. México, 1955.
190 *Ibid*, p. 83.
191 *Ibid*, p. 78.
192 *Ibid*, p. 98.
193 *Ibid*, p. 74.
194 *Ibid*, p. 77.

La reconstrucción hegeliana del problema –que apenas se ha apuntado aquí– tiene, en cualquier caso, coherencia interna. Sucede, sin embargo, que el daimon como oráculo subjetivo de Sócrates sólo puede documentarse con los textos de Jenofonte, que es, de hecho, la fuente histórica que privilegia Hegel al exponer a Sócrates. Y se diría, por cierto, a la vista del caso, que no es tan mal procedimiento para reducir críticamente un pensamiento o una obra, el de tomarse literalmente el discurso de sus apologistas. Un paso de los *Recuerdos* (I, 1, 7-9) de Jenofonte, citado *in extenso* por Hegel, pone en boca de Sócrates una «legitimación» de su daimon, estableciendo que la relación con su daimon es la misma que la de los adivinos con los vuelos de los pájaros, las vísceras de los animales, los encuentros casuales, o los oráculos de los templos [195]. Ahora bien, los pasos más significativos de los *Diálogos* de Platón diferencian explícitamente el funcionamiento y la recepción socrática de su daimon, frente a los usos de la religión de la ciudad. No es que el daimon de Sócrates esté desvinculado de la divinidad; pero la «manera» de su irrupción no es propiamente religiosa [196].

En suma, el daimon, ni es signo de la individualidad o de la interioridad, ni tampoco es un oráculo que sitúe a Sócrates en la dudosa casta sacerdotal, denostada simbólicamente en *Eutifrón* [197].

¿Será entonces el daimon otro nombre, una metáfora de la *conciencia moral?* ¿Será esa voz la voz de la conciencia? Lo cierto es que aun desde una lectura «neutra», llama la atención poderosamente el carácter de interpelación y de exigencia que comporta toda apa-

---

[195] Jenofonte llega a entrar en el detalle irrisorio de que ni siquiera el carácter fónico de la señal socrática sería heterodoxo: ¿no anuncia también mediante la voz la sacerdotisa de Pitó los avisos de la divinidad? Cf. *Apología*, 12.

[196] Es significativo que el Sócrates de Jenofonte busque apoyarse en el demonio como oráculo, para justificar «la religión», el conocimiento de las cosas divinas, junto al conocimiento de las cosas humanas. El Sócrates platónico desenmascara más bien, en cambio, la falsa sabiduría de los que dicen saber; y la prueba crítica a la que el no-saber socrático somete al saber positivo vigente incluye a los adivinos como a un grupo representativo de esa cultura establecida. Cf. *Apología*, 22cd, *Eutifrón*, 6bc. Por otra parte, *Las Leyes* prohibirán expresamente todo oráculo privado.

[197] Cf. las alusiones irónicas a los sacerdotes y adivinos en *Crátilo*, 396de, *Teeteto*, 151b. Sólo como ironía puede entenderse tal coyuntural autodefinición de Sócrates: «un adivino, no uno muy bueno, sino al modo de los malos escribientes, lo imprescindible tan sólo para bastarme a mí mismo» *Fedro*, 242c.

rición del daimon en la escena de los *Diálogos*. El daimon *obliga:* a no entrar en política *(Apología,* 31cd), a no salir del gimnasio *(Eutidemo,* 272e-273a) en un determinado momento, a no tratarse con Alcibiades durante un cierto tiempo *(Alcibiades,* 103a), a no reanudar la relación de diálogos filosóficos con algunos que se han apartado de Sócrates inmaduramente *(Teeteto,* 151). Para B. Snell, el daimon de Sócrates es «la conciencia moral del más moral de los griegos» [198]. Y por cierto que es el mismo Snell el que puntualiza que esa voz de la consciencia no es positiva, representa, en todo caso, el aspecto negativo de la moralidad, la consciencia del escrupulo, del obstáculo interior a hacer algo malo.

Hay que decir, por lo pronto, que esta interpretación está más cerca del centro de la actividad socrática. Sócrates es sin duda un capítulo fundamental de la ética griega: no un individuo que se rebele contra el estado (Hegel) ni un adivino domesticable por el estado (Jenofonte). Está, por otro lado, recogido por Snell el carácter ya subrayado del daimon como fuerza inhibitoria, como instancia disuasoria. Lo que sucede es que de lo que disuade, inmediatamente al menos, la voz demónica, no es de nada que pueda calificarse de moralmente malo. El daimon no le prohibe a Sócrates el mal en la acción política (ni, en rigor, la acción política como algo malo); le prohibe que haga política. Podría hacerse un recorrido exhaustivo: en nigún texto se advierte un sentido moral explícito. Pero lo que se opone a la lectura ética del daimon es algo más que un empirismo textual positivista; el problema es más básico. Y es que sería rotundamente contradictorio con el indudable intelectualismo moral socrático [199] situar la instancia de la conciencia moral en un fenómeno que desborda de entrada el logos, y hasta la conciencia misma. Quizás la aparición del daimon en el curso del *Fedro* (242a-d), que impide a Sócrates cruzar el río, y marcharse (huir) de allí después de su primer discurso «blasfematorio» sobre el eros, es la que de más cerca sugiere la versión de un sentido ético en el daimon. Pero incluso en ese caso, más que conciencia moral, el daimon sería aquí lo que

---

[198] B. SNELL, *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, 1965, p. 231.
[199] Cf. especialmente *Protágoras*, 352 a y ss.

mueve a Sócrates a una reflexión, ella sí moral, sobre la ofensa infringida al dios, al haberse hablado como lo han hecho, primero Lisias, y luego el mismo Sócrates, «forzado» por el primero, sobre el asunto realmente divino del eros.

Es notable que para registrar esta enigmática voz demónica es más fino, más atento, el oído de un antisocrático (y de un «inmoralista»), que interpreta además su antisocratismo como antiintelectualismo: lo monstruoso de Sócrates, según Friedrich Nietzsche [200] es que en él la creatividad está en el lado de la consciencia, y la negatividad, la crítica, está en el lado de lo instintivo. «Detrás de Sócrates», detrás del logicismo socrático detrás de esa aparente inocencia de buscar la claridad, la definición, el saber, encontramos una violencia instintiva formidable. Esa peligrosa «rueda motriz del socratismo lógico», el pueblo ateniense habría sabido identificarla bien en el daimon que visitaba a Sócrates. No era cosa, pues de «refutar» a Sócrates, había que excluirlo como se excluye al chivo expiatorio[201]: «En este conflicto insoluble, cuando Sócrates fue conducido ante el foro del Estado griego, sólo una forma de condena era aplicable, el destierro; tendría que haber sido lícito expulsarlo al otro lado de las fronteras, como algo completamente enigmático, inclasificable, inexplicable, sin que ninguna posteridad hubiera tenido derecho a incriminar a los atenienses de un acto ignominioso» [202].

Pero para dar esa imagen de un Sócrates sombrío y terrible, monstruo que esconde «todos los vicios y apetitos malos» [203], Nietzsche pasa por alto, más bien violenta, una dimensión esencial del Sócrates platónico: Nietzsche borra de Sócrates la ironía: no ve ahí más que el resentimiento del plebeyo, la venganza contra el aristócrata[204].

¿Y si la clave del Sócrates platónico –y así, también, del enigma de su daimon– fuese precisamente la *ironía?* Seguramente es la total ausencia de ironía en el Sócrates de Jenofonte lo que se percibe

---

[200] *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, 1973, p. 117-118.

[201] Cf. J. DERRIDA, *La dissemination*, p. 149, y ss. que remite, entre otros, al libro clásico de N. FRYE, *Anatomía del criticismo*.

[202] *El nacimiento de la tragedia*, p. 118.

[203] *El crepúsculo de los ídolos*, p. 39.

[204] *Ibid*, p. 41.

como más inadecuado de su representación [205]. ¿Qué juego daría, pues, interrogar el enigma demónico a partir de esta hipótesis, la ironía como clave del enigma que es el mismo Sócrates?

A este respecto, una obra que ha asumido profundamente dicha perspectiva para comprender a Sócrates, el gran primer trabajo de Sören Kierkegaard, *El concepto de ironía* [206] se revela como una guía excepcional.

La XIV tesis latina que adjunta el memorable doctorando de Copenhague a su Disertación da idea de la identificación y el compromiso desde los que tematiza la ironía socrática, como también de la elaboración romántica de ésta: *ut a dubitatione philosophia, sic ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit.* Y si, como afirma otra de estas tesis, Sócrates fue el primero en introducir la ironía, se comprenderá la situación que se impone Kierkegaard en esta interpretación.

No se va a poder seguir aquí por sí misma la construcción kierkagaardiana del concepto de ironía, en su discusión con la tradición romántica (Schlegel y Jean Paul, sobre todo) y con el sistema hegeliano, ni tampoco su papel en la orientación hacia una nueva subjetividad, un sujeto post-hegeliano. Nos limitaremos al momento en que la interpretación de la ironía socrática se cruza con nuestro tema del daimon.

Es interesante que, tanto en relación «al elemento socrático» en general, como en relación con el daimon en particular, la posición kierkagaardiana empiece mostrando una significativa ambiguedad respecto a la versión de Hegel. Kierkegaard, que, desde el principio nos avisa del antagonismo entre método irónico y método especulativo, entre *el sistema «infinitamente elocuente»*, y *«la ironía infinitamente silenciosa»* [207], reconoce por otra parte, que la interpretación hegeliana de Sócrates, por lo pronto, nos sitúa en tierra firme [208].

---

205 Cf. la introducción de A. GARCIA CALVO a su traducción de los *Recuerdos de Sócrates*, Madrid, 1967, p. 15-16.

206 Citaremos según la traducción francesa de P. H. TISSEAU y E. M. TISSEAU, *Le concept d'ironie constamment rapporté a Socrate*, in *Oeuvres Complètes*, II, Paris, 1975.

207 *Le concept d'ironie...*, ed. cit., p. 25, 35.

208 *Ibid*, p. 150.

Hegel ha sabido ver la negatividad de Sócrates, su desvinculación de lo finito, a través de ese típico interrogar e interrogarse, a través de su no-saber irónico. La interrogación socrática sugiere una analogía indiscutible con lo negativo, en el sentido específico en que esto, lo negativo, detenta la fuerza y el valor de lo que mueve la realidad, en el interior de la especulación hegeliana. Pero el método especulativo incluye la interrogación en el pensamiento como un momento interno de éste; la ironía socrática, en cambio, somete el pensamiento a la pregunta [209]. El método especulativo busca la *plenitud* de la respuesta, el método irónico intenta agotar un contenido aparente, dejar un *vacío*. Pues bien, esa ironía no domesticable por el Sistema, «la ironía en su infinitud divina que no deja nada en pie», es la huella a seguir para descubrir el elemento socrático [210]. Desde tal perspectiva, aborda Kierkegaard lo que él mismo califica de *crux philologorum*, el daimon socrático. Destaca, en éste, por un lado, su ambigüedad, su resistencia específica a toda determinación, y concretamente, su refractariedad a la vocalización; por otro lado, su forma negativa: el tratarse de un poner en guardia, más que de una orden positiva [211]. Ambos aspectos determinan el paralelismo del daimon y la ironía: lo que ésta significa en la conversación socrática cotidiana (un no-saber que vacía el falso saber dominante), lo ejerce el daimon al diferenciar polémicamente la relación socrática con la divinidad frente a la religión del estado. Al prestarse abiertamente al signo demónico, Sócrates se sitúa en un plano crítico, polémico frente a la ciudad, «introduciendo en lugar de la vida griega, penetrada hasta en sus más insignificantes manifestaciones de la consciencia del dios, en lugar de aquella divina elocuencia de la que por todas partes se encontraba un eco, un silencio, del que se elevaba, con la ocasión de una voz, una puesta en guardia» [212]. En un mundo en el que, como se sabe, todo estaba «lleno de dioses», el no-saber irónico sobre la religión que Sócrates promueve, coincide con lo divino vivido como

[209] *Ibid*, p. 34.

[210] *Ibid*, p. 39. En el apéndice de la primera parte, «La concepción hegeliana de Sócrates» sistematiza Kierkegaard sus dispersas observaciones sobre el tema.

[211] *Ibid*, p. 145-146.

[212] *Ibid*, p. 147.

secreto [213]. *La señal demónica vendría a ser una duda lúcida ante la claridad de la religión olímpica.*

Ahora bien, lo socrático no es sustituir esa falsa claridad de la imaginería mítica por la autoconsciencia lúcida; desconocería, en efecto el elemento irónico y el papel interrogante del daimon, quien viera en Sócrates una «filosofía de la interioridad», una filosofía de la reflexión, en ese sentido. Kierkegaard ve en Sócrates «el hombre que se prepara al salto al otro lado» [214]; aunque, a cada instante, renuncia a abordar eso otro, mide las distancias. La inscripción de Delfos, el «conocete a tí mismo» que Sócrates quiere obedecer como ningún otro griego, significa, según Kierkegaard: «establece la distinción entre tí mismo y otra cosa» [215].

Tal confrontación del sujeto con lo desconocido está presente también en la crítica socrática de la ciudad. Contra el trivial tópico de Cicerón, según el cual Sócrates baja la filosofía de los cielos al domicilio humano, se le ve más bien haciendo salir a la gente de sus tranquilas moradas [216]; lo que no quiere decir, por cierto, que baste con dar un paseo por las afueras de la ciudad.

Se objetará, tal vez, que la lectura kierkagaardiana de Sócrates está excesivamente marcada por la actitud y el estilo de un pensador determinado de una manera esencial por el cristianismo. Ciertamente, ya desde las páginas introductorias, Kierkegaard sitúa el problema de la ironía socrática en el marco de lo que para él rige como cuestión fundamental: cómo se relaciona la verdad eterna con la vida temporal [217]. Ante lo que se perfila nítidamente la distinción de la concepción cristiana y la concepción griega [218]. En las *Migajas filosóficas* recuperará el motivo socrático justamente para poner de re-

---

[213] *Ibid*, p. 160.

[214] *Ibid*, p. 151.

[215] *Ibid*, p. 162. Esta «traducción» del tan repetido motivo délfico del «autoconocimiento» podría encontrar cierta confirmación en el mismo texto platónico: en *Fedro*, 230a, precisa Sócrates que lo que busca al interrogarse a sí mismo es discriminar su lado de fiera monstruosa y su lado de naturaleza divina. Cf. También *Teeteto*, 174b, *Rep*. 611 d.

[216] *Ibid*, p. 165.

[217] Cf. sobre todo, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, París, 1968. Trad. franc. Paul Petit.

[218] *Le concept d'ironie...*, p. 9.

lieve la diversidad irreductible de niveles de la comunicación magistral en la existencia griega y en la existencia cristiana. El maestro griego paradigmático (Sócrates) enseña a recordar, a despertar lo dormido, a actualizar lo latente, a sacar a plena luz una riqueza sumida en la oscuridad: la maieútica. Mientras que el Maestro en la existencia cristiana engendra una verdad que el sujeto no puede sacar de sí [219]. En fin, la primera de las tesis latinas que proponen la Disertación doctoral enuncia que la semejanza entre Cristo y Sócrates residen esencialmente en su desemejanza. Pero parece que la especificidad del enigma socrático se perdería en esa semejanza de desemejantes, en esa asociación de dos respuestas en virtud de que lo son a un mismo problema, o a una misma pregunta.

Y una dimensión, al menos, de esa posible objeción a Kierkegaard, –la de que proyecta el cristianismo incluso en el momento en que lo diferencia expresamente del elemento socrático–, creo que hay que recogerla como pertinente, y auxiliar en nuestro contexto, en este avance dudoso que rastrea las escasas huellas del daimon socrático. Y es que, efectivamente, parece que una interpretación tan directamente religiosa de la señal demónica reincide en el equívoco que atraviesa el contexto de la acusación, tal como se registra en el texto de la *Apología.* Ahora bien, el daimon del Sócrates platónico presenta insistentemente el rasgo de lo familiar, se inscribe, en cualquier caso, en el marco de coyunturas y actitudes cotidianas, y no en trances religiosos. A lo que se añade que remitir –como hace Kierkegaard– el daimon al plano de lo absolutamente indeterminado, al de lo inefable, incluso [220], se arriesga a parecer una abdicación del trabajo de interpretar, o una simplificación de ese trabajo, por la vía de apuntar al horizonte nocturno de todas las «teologías negativas». Pero el daimon no es, o no es sólo, otra forma de decir Sócrates: «no sé».

De manera que si el elemento irónico es una buena pista para perseguir a Sócrates y su enigma, el tratamiento kierkegaardiano del asunto no acierta, sin embargo, a comprender, la función de la ironía

---

219 *Les miettes philosophiques,* París, 1967, p. 39 y ss.

220 *Le concept d'ironie...,* p. 145.

en la dialecticidad del diálogo, y por ello mismo, deja al demonio socrático en una oscuridad «mística», con la que escasamente podría entenderse el maestro del logos.

Nuestra «hipótesis» busca una lectura de los lugares del texto platónico que nombran el daimon, capaz de determinar con cierta precisión su sentido coherente y su funcionalidad en la dialéctica, una vez establecido que este elemento enigmático no es ni un oráculo privado, ni expresión de la interioridad del individuo, ni conciencia moral, ni fuerza instintiva crítica, ni, en fin, se deja reducir al no-saber irónico. Se trata de situar su significación en función del papel que juega en la dimensión enseñante y comunicativa del logos dialéctico.

Sin duda, a una tentativa orientada expresamente en esos términos se opone muy directamente el que los textos decisivos (breves, por otra parte) parecen hacer entrar en escena ese demonio como una figura muy circunstancial; se diría que como una interrupción o un paréntesis más o menos «anecdótico» frente al movimiento dialéctico de cada diálogo en que aparece. A lo que hay que añadir la expresa negativa de Sócrates a «explicarse» sobre la naturaleza del asunto: hablaba de él, sí, como de algo familiar *(Apología,* 40a), que lo persigue desde la infancia (31d), pero que se mantiene siempre como algo que le sobreviene antes que como algo de lo que pueda dar alguna clave explicativa acerca de su sentido. Ahora bien, esto último no es sólo obstáculo para la interpretación, es también una pista: sugiere que un aspecto de la significación del daimon es su resistencia a ser entendido o a ser directamente significante para el sujeto que lo recibe, Sócrates. O bien, que parte de la significación del daimon está en su exterioridad respecto al logos y su mundo de significación o de sentido. Pero no, sin embargo, la exterioridad «neutra», la de lo desconocido sin más. Es una *exterioridad* que afecta al logos, que lo *golpea:* éste lo recibe como un desplazamiento, como una sacudida, que al mismo tiempo paraliza o interrumpe el movimiento habitual del gesto, la acción, la palabra. Es lo que hace o lo que permite que el sujeto portador de logos sea capaz de un *destino:* sea destinatario de un signo no convencional. Aquella sacudida, que el logos encaja, en sí misma no tiene ningún sentido: pero sí es inter-

pretable, posteriormente, la orientación de su efecto. Y a lo que oscura, pero imperiosamente, empuja el daimon a Sócrates, a través de la inhibición que inmediatamente le provoca, es a la comunicación enseñante, a la comunicación del logos, de la consciencia, de la dialéctica. Se dirá que esa asociación del daimon a la empresa de la enseñanza (y de la enseñanza socrática, es decir, la dialéctica) sólo se verifica expresamente en *Teeteto,* 151a. (P. Friedlander, por ejemplo, intuye bien, precisamente a partir de ese fragmento, junto con otro del diálogo *Teages,* de no segura autenticidad, que en Platón lo demónico de Sócrates determina primariamente su misión educacional; pero interpreta esa intervención, insuficientemente, en término de que «esa influencia extra-lógica» protege a la educación de una actitud puramente racionalista, asegura una conexión del trabajo de la razón con un elemento de misterio) [221].

Confirmar, pues, que el daimon interviene, y decisivamente, en la dialéctica, como la «exterioridad» que la moviliza, no es cosa a la que baste una primera mirada a los textos, pide más bien un rodeo. A través, concretamente, de una comparación, si no explícitamente encontrable en los textos, sí al menos sugerida: la relación de Sócrates con su demonio sería paralela a la relación entre Sócrates y el interlocutor dialogante de cada paso, y justamente en el trance en que a éste le hace despertar al logos y a la consciencia el encuentro con Sócrates.

Seguramente, el pasaje más expresivo de la situación que nos produce el encuentro con Sócrates, en la línea de que el sujeto afectado se ve paralizado y desbordado por una exterioridad que no comprende, es el discurso de Alcibiades, al final del *Symposium.* Ciertamente, ahí no se nombra siquiera el daimon (aunque probablemente alude a ello, en el contexto del relato del estado en que quedó Sócrates, inmovilizado y meditante, durante todo un día, en la campaña de Potidea (220c) [222]. Pero en cualquier caso, es que el tema de Alcibiades, en su memorable intervención, no es el enigma de Sócra-

[221] P. FRIEDLANDER, *cit.*, p. 36.

[222] En el «prólogo» del diálogo, el mismo fenómeno aparece mencionado circunstancialmente, 175ac.

tes (o lo que para Sócrates mismo es un enigma), sino el enigma *(ainigma,* 215a) que es Sócrates en su relación con Alcibíades. Por otra parte, no debiera minimizarse el alcance de esta versión que da de Sócrates una de sus víctimas, como si de lo que se tratase en ella no fuera más allá de las vicisitudes de una extraña relación erótica (sin negar, desde luego, que la relación de Sócrates y Alcibiades sea algo diferente)[223]: la enigmaticidad que actúa en las relaciones de Sócrates con sus interlocutores afecta, así, no sólo a la que mantiene, con interrupciones, con el célebre político, sino con todo aquél que ha llegado a prestarle oído *(Symposium,* 218b, 221e).

Más aún: el efecto que produce Sócrates desborda el sospechoso impacto traumático de una presencia seductora; ese efecto tiene lugar también a través de la transmisión de sus palabras por alguien que las cuenta a otro, incluso si ni el narrador ni el oyente son muy cualificados (215d). Al fin y al cabo, Sócrates actúa siempre «a distancia», como todo ironista.

No es fácil desentrañar y exponer ordenadamente en qué consiste la atopía socrática. Apenas cabe usar la imagen del sileno: precisamente en lo que resultan en cierto modo figurativos de Sócrates tales silenos de los talleres de los escultores es en que, en los dos casos, la verdadera riqueza está encerrada en su interior, oculta. De manera que lo que pide esta imagen de Sócrates es que se rompa esa imagen (221de). Ninguna semejanza conjetural de Sócrates con hombres del pasado o del presente puede orientar en el desciframiento de su figura: Sócrates es irrepetible (221c). Alcibiades tiene que situarse, entonces, en el plano de lo que en él produce esa atopía, y es ahí donde cabe vislumbrar el paralelismo significativo, a mi juicio, con el efecto que a Sócrates le produce su daimon. Por un lado, la relación típica con Sócrates se percibe como un golpe paralizante que deja al sujeto en estado de poseído: «Al menos nosotros –dice Alcibíades– cuando escuchamos a otro, por muy buen orador que sea, pronunciar otros discursos, ninguno sentimos, por decirlo así, preocupación alguna. En cambio, cuando se te escucha a tí, o a otros contar tus palabras, por muy mediocre que sea el que las relate, tanto si es mu-

---

[223] *Alcibíades,* 124d.

jer como varón, o muchacho quien las escuche, quedamos transportados (golpeados) y arrebatados por ellas» *(ekpeplēgmenoi esmen kai katechómetha)* (215d) [224]. Golpe que se asocia fácilmente al que menciona un paso célebre de *Menón,* 80ab: Sócrates actuaría como ese pez marino que «narcotiza», que entumece a todo aquel que se le acerca. En cualquier otro sitio, le advierte Menón amistosamente a Sócrates, que no fuese Atenas, a éste se le detendría por mago *(goēs).* Anito, presente en la conversación, parece recoger la idea [225].

Por otro lado, la atopía socrática suscita en Alcibiades una indeterminada pero imperiosa autocrítica, una acusación de falta al no cuidarse de sí *(emautou amelō,* 216a), y que se precisa en algo que Alcibíades no ha sentido nunca al margen de esta relación con Sócrates: un sentimiento de vergüenza (216b) [226]. Y un sentimiento de vergüenza es justamente lo que siente Sócrates en el curso de su conversación con Fedro, en el contexto en que la instancia de la señal demónica le sugiere que no puede irse de allí hasta que no se purifique de su falta contra la mitología, contra la religión, cometida al hablar inmoralmente del amor. *(Fedro,* 243d). Es cierto que Alcibíades no nombra el daimon en su discurso. pero uno de los escasos lugares en que el personaje Sócrates lo menciona es precisamente el diálogo en que tiene como interlocutor único a Alcibíades. Y lo menciona precisamente para justificar la extraña variación de su actitud con él: el primero en amarlo apasionadamente, el único que no se aparta cuando los demás le abandonan, pero en el intervalo, durante varios años, y precisamente los años triunfales, no cruzó una palabra con Alcibíades. Pues bien, la causa que impedía esa comunicación había sido la prohibición que imponía la señal demónica *(Alcibíades,* 103a). El sentido de ese obstáculo extraño, puede interpretar ya retrospectivamente Sócrates, es que sólo tras la interrupción

---

[224] El mismo verbo *plesso* se repite en la forma *pleggeis*, un poco más adelante. al comparar Alcibíades el golpe y la herida que produce Sócrates con los que produce una picadura de serpiente, 218a.

[225] Cf. también, cómo se describe el efecto de esta relación como la de producir vértigo, la de hacer que las cosas den vueltas en torno al interlocutor, en *Eutifrón,* 11b y ss.

[226] Sobre el sentimiento de vergüenza, *Protágoras,* 322c. Cf. también, V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon,* p. 31.

de la comunicación, podrá ser el contacto con Sócrates una fuerza, y una fuerza enseñante. Durante el tiempo de incomunicación, Alcibíades se ha lanzado insensatamente a una ambición o esperanza ilimitada de poder, sin el más mínimo conocimiento de las exigencias que supone la práctica política (105ac). Pues bien, sólo Sócrates dispone de la fuerza (hecha de debilidad, de ironía, de distancia, de paciencia) para neutralizar esa falsa apariencia, esa falsa esperanza que fue durante años el bello Alcibíades: «y pienso que por eso no me permitió el dios en mucho tiempo que dialogase contigo» (105d). De haber hablado antes, el logos socrático habría sido inoperante. «Cuando eras muy joven y antes de que prendiera en tí aquella esperanza *(elpis,* ambición) el dios no permitía que te hablase, a mi entender, para que no lo hiciese en vano» (105e).

Que el daimon es para Sócrates la exterioridad enigmática que le mueve a la comunicación del logos, como él mismo es la fuerza desconcertante que provoca en el dialogante la refelxión, es, de todas formas, más visible en otro contexto del mismo diálogo: en medio del escaso interés de los atenienses por la educación, él, Sócrates, ha tenido la fortuna de encontrar como «tutor» *(epítropos)* a aquella divinidad que se había manifestado como inhibitoria de las relaciones con Alcibíades; y la manifestación *(epipháneia)* de ese dios ante Alcibíades, sólo a través de Sócrates podrá realizarse (124c) [227].

Dicha conexión entre daimon y logos, este cruce o este *quiasmo,* dentro del que, a su vez, el logos aparece vinculado a la noción de magisterio, es el hilo que conduce a través de otros pasajes, los que dejan ver, así, toda su relevancia.

«Yo estaba en el vestuario –le cuenta Sócrates a Critón en el «prólogo» de *Eutidemo*– y estaba ya pensando en levantarme. Pero en el momento mismo en que ya me levantaba, se produjo esa señal divina que me es familiar, habitual. Me volví, pues, a sentar, y poco después entraron esos dos hombres, Eutidemos y Anisodoro» (272e). El obstáculo que pone aquí el daimon parece un hecho trivial: ad-

---

[227] Frente al impulso inmediato de Alcibíades a lanzarse a la política, Sócrates recomienda abstenerse de ella, hasta que se disponga de una especie de contraveneno *(alexiphármakon)* para defenderse de sus numerosos riesgos, 132b.

quiere su sentido al mostrarse su paralelismo con otras instancias de la señal; en efecto, al impedir a Sócrates la salida del gimnasio, hace posible un diálogo sobre la importante cuestión de si el arte de enseñar la virtud (al que se dedican los dos hermanos sofistas que tienen la discusión con Sócrates) sirve también para convencer de que la virtud se enseña (274de) [228]; tan importante como que conduce al tema del estatuto de la dialéctica y su relación con el bien (288d-293a) [229].

El final del *Hippias Mayor* invoca el diamon como un destino *(tyché)* que le hace errar en continua incertidumbre: «Dichoso de ti, Hipias querido, que sabes de cuáles cosas debe preocuparse el hombre y aun te has ocupado satisfactoriamente de ellas como tú mismo dices; que yo, al revés, estoy poseso de maligna suerte *(eme de daimonía tis tyché...katechei)* y ando errante siempre y perplejo» (304c) (trad. J. D. García Bacca); lo que le obliga a encuentros difíciles, violentos incluso, con sabios como el mismo Hipias: para éste, el método de dialogar Sócrates convierte la conversación en una obra «despedazadora»; «tomais aparte lo bello y lo golpeais a ver cómo suena, y con vuestros razonamientos descuartizais ente por ente *(hékaston tōn ontōn en tois logois katatémnontes)»;* lo que da por resultado una serie de «raspaduras y fragmentos» (304a), e impide, además, ese tipo de «discurso bello y adecuado ante los tribunales», sobre las cosas verdaderamente grandes, que enseñan los sofistas, tradicionales después de todo [230]. Pues bien, a esa incómoda labor (pero cabe sospechar que algún placer obtiene Sócrates en ese trabajo de fragmentación dialéctica) de romper en pedazos el ideal retórico es a lo que obliga el daimon a Sócrates.

En el célebre pasaje sobre la enseñanza como una especie de maiéutica espiritual *(Teeteto,* 148c-151d), la divinidad «en general» *(theos)* que se menciona en primer término no parece jugar un papel definido. A pesar de que Sócrates no enseña nada, lo cierto es que el descubrimiento del propio saber, y su manifestación a la luz, sólo

---

[228] Cf. también el *Protágoras,* que somete a examen la práctica sofística desde la perspectiva paralela de si la virtud es enseñable.

[229] Cf. H. GUNDERT, *Platonstudien,* Amsterdam, 1977, p. 55.

[230] En *El Sofista,* y en *El Político,* insiste Platón en la necesidad de estudiar las cosas aparentemente menores, de no «fascinar» con temas y tonos sublimes.

son posibles gracias a él y al dios. La causa de ese «parto», la causa y no sólo la ayuda o el auxilio *(aítios tēs maieias),* dice, somos yo y el dios (150d). Pero la maieútica como tal, la del cuerpo como la del alma, es una «técnica» (150b), que el logos puede en principio elaborar sin necesidad de dioses. Tiene razón Gundert cuando entiende el núcleo del episodio en cuestión como una reflexión explícita y clara sobre el método, así como cuando percibe como no-socrática la publicidad, la explicitud declarativa de la colaboración del arte humano y la fuerza divina [231]. Ahora bien, la señal demónica interviene en la maieútica de una manera al mismo tiempo más precisa y más enigmática. Sucede que algunos de los que frecuentan a Sócrates creen, en un cierto momento, que pueden prescindir de éste, y se emancipan de él antes de tiempo. Pero cuando éstos se ven obligados a volver –ante la evidencia de su esterilidad en la lejanía de Sócrates–, el daimon hace una discriminación: «Con algunos, el demonio que me visita me prohibe reanudar la relación, con otros, me lo permite, y éstos vuelven a fructificar» (151a). La interpretación de esa intervención que el propio Sócrates da –pero, señalemos que con posterioridad al acontecimiento, con una diferencia, un lapsus de tiempo, que no puede dejar de afectar a la «seguridad» de la escucha, que no puede dejar de indicar una equivocidad irreductible–, es que algunos no tienen en gestación ningún fruto: por eso los envía a Pródico y a otros sabios más «positivos» o más constructivos [232]. Al menos indirectamente, esto supone proteger y cuidar la maieútica, que sí da frutos.

Podría objetarse: que el daimon prohiba a Sócrates expresamente la comunicación enseñante con algunos, parece ir en contra de nuestra hipótesis de lectura: la vinculación del logos y el daimon, la vinculación, en cierto modo, entre el logos y «su otro», pero de tal manera que se dé ahí una articulación, un medio de paso, de transferencia, de traducción. Parece que en el fragmento mencionado del *Teeteto,* el daimon representa la pura arbitrariedad irracional de aceptar

[231] H. GUNDERT, ob. cit., p. 53.

[232] Pródico es aquí representativo de un tipo de práctica –de saber y de enseñanza–individualizable como más propiamente «técnica», por ejemplo, «lingüística», dentro de la sofística en general. Cf. *Crátilo,* 384b, *Protágoras,* 314a y ss.

a unos y excluir a otros. Pero puntualicemos que esa llamada a la inhibición no ocurre más que en el segundo encuentro. Sucede además, que de la historia del personaje que ejemplifica ese tipo de gente que tras una relación con Sócrates se aparta de él inmaduramente y deja en olvido lo que produjo en su contacto –el llamado Arístides, hijo de Lisímaco (151a)– Platón da en otro lugar una noticia significativa. En el *Laques*, el padre de este adolescente le pide a un Sócrates relativamente joven (todavía no muy reconocido ni siquiera por la gente de su barrio, 180be), que cuide de la formación de su hijo; y Sócrates lo acepta; para ser exactos, lo acepta en la comunidad de los que buscan un maestro lo mejor posible, pues «sería terrible, Lisímaco, el negarse a colaborar en el empeño de alguien por hacerse mejor» (200e).

Pero releamos, finalmente, el fragmento del *Fedro* (241d-243d) que pone en juego de nuevo la señal demónica de Sócrates, y le atribuye una función muy precisa en el encadenamiento del diálogo dialéctico, seguramente más «expresivo» de la naturaleza y del movimiento, de la vida del logos platónico. No se trata aquí, como en Teeteto, de una reflexión sobre el daimon, sino de su irrupción en el curso de la conversación. Pero el contexto muestra que esa *interrupción del hilo del discurso* es *lo que permite reanudarlo en la dirección de la verdad.* Atendamos al detalle de *esta conspiración del demonio y la razón.*

Sócrates, que ha cedido (como a una tentación, en cualquier caso, al riesgo de una caída blasfematoria) a la sugerencia de Fedro de que haga un discurso sobre el amor como el que él ha leído en Lisias –en el sentido, esto es, de que debe corresponderse al no-enamorado y no al enamorado–, corta, literalmente, por la mitad, su exposición (241d). Ante el desconcierto de su amigo, decide irse de allí inmediatamente, cruzar el río (241e). Se diría que es la típica respuesta socrática a un impedimento a seguir hablando, que le opone el daimon familiar, en el sentido, siempre, de la extraña familiaridad. Y sin embargo, no es ese el caso aquí: la aparición del daimon, el registro de esa voz en el interior de Sócrates, no paraliza el diálogo, sino justamente el movimeinto para escapar del diálogo: «Cuando me disponía, buen amigo, a cruzar el río, me vino esa señal divina, que suele

producirse en mí –siempre me detiene cuando estoy a punto de hacer algo–, y me pareció oir de ella una voz que me prohibía marcharme, hasta que no me hubiera purificado, como si efectivamente hubiera cometido algún delito contra la divinidad» (242bc). Así, pues, el daimon no interrumpe en este momento el discurso, *interrumpe la interrupción del discurso,* y señala que éste debe proseguir, pero de otra manera que la impuesta por la frivolidad retórica.

La purificación propia de los que pecan contra la mitología, según el modelo de Estesicoro, es una retractación formal, una palinodia (343ab). Esta será, concretamente, el gran elogio del amor como la cuarta forma de locura divina, ligada esencialmente a la locura que sería la filosofía misma.

El daimon no es aquí una zona oscura, un resto irracional en el corazón o en la periferia del espacio claro del logos. Su función en ese momento consiste en sacar al alma, sumida en la autocrítica de una vergüenza insoportable por la blasfemia cometida, –tentada, así, de la abdicación y el silencio–, de ese hundimiento en la negatividad y de ese deseo inmediato de escaparse de allí: sacarla de esa aporía, y ponerla en el movimiento constructivo de la dialéctica. No el daimon, imprevisible y exterior, y en cierto modo irrecibible, sino la propia alma de Sócrates, es lo que en el momento mismo en que se pronunciaba su desviado discurso, le advertía ya que estaba incurriendo en una grave ofensa a los dioses (242c). Pero, por su parte, el daimon «protege» al logos de la autoanulación o el silencio al que le condenaría el sentimiento de vergüenza, provocado por la falta con el amor divino; y por la posible presencia de «un hombre noble» que sepa lo que es un «amor propio de hombres libres».

La «explicación» que da Sócrates de «lo que ha pasado» al oir la voz que le prohibía marcharse antes de purificarse de su delito contra la divinidad, puede parecer excesiva: excesivamente explícita, teniendo en cuenta la discreción de Sócrates ante el asunto. Tan explícita es aquí la explicación que parece romperse la ley de que el daimon sólo disuade; ¿no ofrece, acaso, el «sentido afirmativo», la «orden positiva», de que Sócrates tiene que rectificar? Y a su vez, el alma, la subjetividad –con su capacidad de consciencia y de racionalidad, finalmente– comprende previamente, prevé, en cierto modo,

la acción de la señal: como que Sócrates dice que «comprende claramente» *(manthanō saphós)* (242c) su pecado. Nota Gundert que la indicación de la aquí no tan enigmática voz –no marcharse antes de purificarse–, presupone como condición la plena consciencia de una falta; y se pregunta entonces: «¿Dónde empieza aquí la propia reflexión, dónde acaba la voz?» [233]. Pregunta que le conduce a una interpretación del fragmento según la cual el discurso que ha sostenido Sócrates «es de hecho un discurso completamente platónico, no socrático», y con el que se intenta mostrar concretamente la doble capacidad del discurso dialéctico, su poder de decir lo verdadero y lo falso. Y en cuanto a la voz demónica, Platón la habría comprendido aquí como la voz del alma, en tanto al menos ésta es algo adivinatoria en general, y es ya de por sí, la forma previa entusiasta del logos *(die enthusiastische Vorstufe des Logos).* De ahí que el gran estudioso de Platón reconduzca su inquisición de la voz demónica, en su carácter más originariamente socrático, al texto de la *Apología,* como «el más puro testimonio» de cómo ha comprendido Platón ese fenómeno. Y lo que destaca Gundert, en aquel memorable discurso socrático recreado por el escritor Platón, es la figuración del daimon como resto opaco a la racionalidad, como algo «claramente separado del logos» [234]. De manera que «algo» de Sócrates queda fuera de la filosofía platónica.

La hipótesis que hemos aventurado por nuestra parte *–el daimon es a Sócrates lo que Sócrates a su dialogante,* esto es, *exterioridad enseñante, enigma superior que moviliza el logos,* magisterio y no sólo maieútica–, permite quizás reinscribir coherentemente los «testimonios» de la *Apología* en la construcción filosófica propiamente platónica. Al fin y al cabo, el personaje Sócrates que habla en el *Fedro* es el mismo que se defiende irónicamente ante el tribunal ateniense. Es que la paralización, el apartamiento, la negación pura de lo que le rodea –ese efecto inmediato del daimon– es la otra cara de un proceso enseñante del logos que consiste en empezar a *hablar de*

---

[233] GUNDERT, *ob. cit.,* p. 51.

[234] *Ibid,* po. 57. Cf. también el trabajo incluido en el mismo volumen citado con el título «Enthusiasmos und Logos bei Platón».

otra manera. De otra manera: como cuando alguien arrastra hacia arriba *(helkysē anō)* a otro, y lo lleva a examinar, «más allá de qué daño te hago yo a ti o tú a mí», la cuestión de qué es justicia o qué la injusticia, qué la realeza, o la felicidad y la desgracia *(Teeteto,* 175bc), o como cuando los hablantes se proponen «decir cosas gratas a los dioses» más que el «hablar y negociar *(legein kai prattein)* con los hombres» *(Fedro,* 273e).

La manifestación del daimon más acentuadamente significada por Sócrates en su discurso de defensa es la del impulso enigmático que lo aparta de la política: ese desencadenarse de un lazo, que, para un griego, era verdaderamente un lazo sagrado. Lo que confirma el mismo Platón en *Critón,* cuando intenta, a decir verdad en vano, relativizar ese desligamiento socrático respecto a la polis –que culminará en la insolencia irónica o la ironía insolente de su respuesta a la primera sentencia como culpable (36a-37a)– exponiendo una escena edificante de sometimiento incluso a las leyes empíricas de la ciudad.

El sentido del desencadenamiento de la polis, de esa «despolitización», no puede estar lejos de lo que simboliza tal momento de la imagen de la caverna: «Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello, y a andar y a mirar la luz, y cuando al hacer todo esto sintiera dolor, y por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes, y que es ahora, cuando hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?» *(La República,* 515cd). Lo que quisiéramos sugerir, sobre el fondo de esta escenificación trágica de las relaciones atormentadas de la filosofía platónica y la ciudad, es que el daimon socrático repercute en la vida de la razón, –y en la organización de la ciudad– como la fuerza que hace volverse toda el alma *(periagōgē holēs tes psychēs)* hacia el bien (518c).

Sucede que un contexto de la misma *República,* directamente vinculado a la reflexión sobre el estado de la naturaleza humana en cuanto a la paideia –que viene a ser ilustrado por el mito de la caverna evocado–, nombra, sin insistir, nuestro daimon, el de Sócrates. Y la mención es tanto más interesante, cuanto que en este diálogo la personalidad del personaje Sócrates está muy neutralizada por la gran construcción dialéctica y platónica de la ciudad ideal. El libro VI de *La República* tiene como eje el carácter del filósofo en cuanto tal, y el problema de cómo puede llegar a ser útil a la ciudad. Se dice –transmite Adimanto– que los filósofos son extraños, perversos, en cualquier caso, inútiles para la ciudad (487d). El caso es que Sócrates acepta, por lo pronto, esta versión: dejando aparte a los imitadores, lo cierto es que las naturalezas verdaderamente filosóficas son o llegan a ser efectivamente inútiles, e incluso, en su mayor parte, malas (489b, 490d). La causa de esa transformación inquietante de los filósofos en fuerzas negativas para la ciudad es el efecto multiplicador que produce el mal, que ha tenido ya lugar, que está generalizado en la ciudad por culpa de la deficiente educación vigente, en las buenas naturalezas (491ce, 495a). Se entiende que sean poquísimos los que se libran de esa corrupción: son los que por destierro, por enfermedad, o por alguna circunstancia, se han apartado de la multitud y de la vida política (496ae). Pero en este grupo de «incontaminados» hay un caso especialísimo, que es el «caso» de Sócrates: «en cuanto a mí mismo, no vale la pena hablar de ello, la señal demónica, pues a muy pocos, o a ninguno se le ha aparecido antes que a mí» (496a). Una lectura literal de esta declaración socrática de singularidad extrema, prohibiría, en primera instancia, todo comentario: el único posible sería el de subrayar la irrepetibilidad, la intransmisibilidad, la incomprensibilidd, en suma, de esa fuerza que mantiene a Sócrates puro de la contaminación política. Pero sabemos ya que el daimon no sólo despolitiza –como cualquier otra circunstancia azarosa–, sino que, a través de ese apartamiento, impulsa a Sócrates a comunicar el logos, a volverse al centro de la ciudad, al tráfago y al ruido del ágora. El sentido del logos, la inteligibilidad misma, se comunica con lo demónico, con lo indomesticable, como por otra parte lo demónico busca la claridad de la razón [235].

---

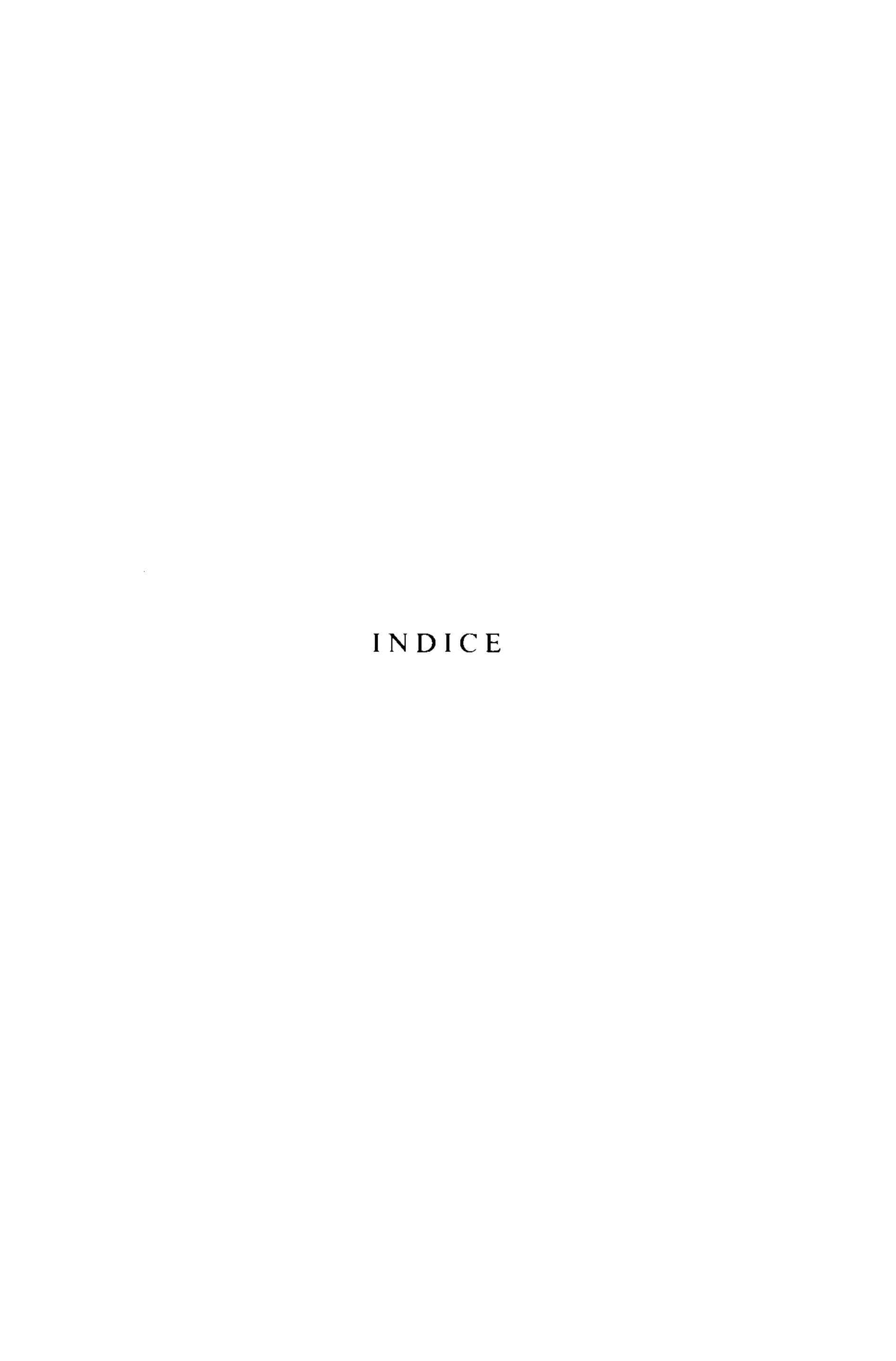
[235] *«Sein Logos* (de Socrates) *ist ebenso unheimlich, wie das Damonische in ihm, und dieses ist ebenso klar wie sein Logos».* H. GUNDERT, *ibid.*, p. 61.

Escasamente podría uno entender de otra manera la fascinación que ha ejercido en la posteridad filosófica alguien que no escribió –o, si se quiere, ese «personaje» platónico–. Mal podrá comprenderse ese efecto si se insiste en que el enigma clave de su destino es para nosotros pura oscuridad, peculiaridad irrepetible. A no ser que la irrepetibilidad de Sócrates y de su relación con el daimon, su no transmisibilidad, su no traducibilidad, fuera un componente activo de su poder de simbolización: como si sólo por la fuerza de su extraño destino demónico pudiera realizar la famosa coherencia de «vida y pensamiento», la hermosa paradoja de la claridad racional como exigencia irrenunciable, por una parte, y la oscuridad latente, por otra, en su implacable negativa a transigir con las sensatas opiniones dominantes.



NOTA BIBLIOGRAFICA

Se ha seguido la fijación del texto griego en *Platon. Oeuvres Complètes* de las sociedad «Guillaume Budé», parís, 1920 y ss., realizada por A. Dies, L. Robin, A. Rivaud y otros, deudora a su vez de la edición clásica de J. Burnet, *Platonis Opera,* Oxford, 1900-1907. Las traducciones españolas utilizadas, eventualmente modificadas: *La República,* por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, 1954; *Cartas,* por M. Toranzo, Madrid, 1954; el *Político,* por A. González Laso, Madrid, 1955; *Critón,* por M. Rico, Madrid, 1957; el *Sofista,* por A. Tovar, Madrid, 1959; *Gorgias,* por J. Calonge, Madrid, 1951; *Menón,* por A. Ruiz de Elvira, Madrid, 1958; *Fedro,* por L. Gil, Madrid, 1957; *Las Leyes,* por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, 1960. Todas ellas editadas por el Instituto de Estudios Políticos. *Fedro. Banquete. Fedón,* por L. Gil, Madrid, 1974. Del proyecto de una edición completa de los *Diálogos* en la Biblioteca Clásicos Gredos, han aparecido dos vols.: I, *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menos, Hipias mayor, Laques, Protágoras,* por E. Lledó, C. García Gual y J. Calonge; y II, *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo,* por J. Calonge, E. Acosta, F. J. Oliveri y J. L. Calvo. Se han tenido en cuenta también la edición del *Protágoras,* por J. Velarde, Oviedo, 1980; *Hipias mayor. Fedro,* por J. D. García Bacca, México, 1966; *El Banquete,* por M. Sacristán, Barcelona, 1982. Para una información general sobre la situación hermenéutica en torno a la filosofía platónica, ver la útil «orientación bibliográfica» de la Introducción general de E. Lledó a la edición de la Biblioteca Clásica Gredos, recogida también en *La memoria del Logos,* Madrid, 1984.



INDICE